

BR  
50  
037

# OIKONOMIA

III

*Heilsgeschichte als Thema der Theologie*

Herausgeber: Felix Christ

OSCAR CULLMANN  
zum 65. Geburtstag gewidmet



Herbert Reich Evang. Verlag GmbH · Hamburg-Bergstedt

**Erste Auflage 1967**

**HERBERT REICH EVANG. VERLAG GMBH · HAMBURG-BERGSTEDT**  
Alle Rechte vorbehalten · Abdruck, auch auszugsweise, nur mit Genehmigung des Verlages  
Printed in West-Germany · Herstellung: Pergamos-Druck · Gestaltung: Gerhard Hauschildt  
Buchbinder: Verlagsbuchbinderei Ladstetter GmbH · alle Hamburg

## ZUM GELEIT

*Der vorliegende Band, der Professor D. Oscar Cullmann zum 65. Geburtstag am 25. Februar 1967 gewidmet ist, vereinigt 36 Arbeiten protestantischer, katholischer und orthodoxer ehemaliger Cullmannschüler, die der Überzeugung sind, daß die Heilsgeschichtliche Theologie, wie immer man sie auch beurteilen mag, gerade in der gegenwärtigen Situation eine besondere Bedeutung und Aufgabe hat.*

*Die Verfasser, die aus 15 verschiedenen Ländern stammen, waren ausnahmslos Schüler Professor Cullmanns in Straßburg, Basel, Paris, Rom oder New York. Berühmte Heilsgeschichtler, Kollegen und sogar gute Freunde Oscar Cullmanns, die nicht bei ihm studiert haben, sind in dieser Schrift nicht vertreten.*

*Zur Gründung einer Schule hat Professor Cullmann nie etwas unternommen. Da es aber seit Jahrzehnten trotzdem eine heilsgeschichtliche Strömung gibt, ohne allerdings die üblichen, oft exklusiven Merkmale einer »Schule« zu tragen, hielten einige unabhängig, aber dennoch in ähnlicher Richtung wie ihr Lehrer arbeitende Cullmannschüler den Zeitpunkt für gekommen, um der Sache willen das Wort zu ergreifen.*

*Alle Mitarbeiter behandeln ein ganz bestimmtes aktuelles Thema aus ihrem wissenschaftlichen Spezialbereich im Blick aufs Ganze der Heilsgeschichte. Es handelt sich also nicht um eine »Festschrift« im gewöhnlichen Sinn, gegen die vielleicht da und dort eine gewisse Abneigung bestehen könnte, sondern um eine thematisch einheitliche Zusammenstellung einzelner Aufsätze, die alle die OIKONOMIA Gottes in der Geschichte zum Gegenstand haben.*

*Ich danke meinem verehrten Verleger Herbert Reich sehr herzlich, daß er die Veröffentlichung des umfangreichen Werks ermöglicht hat.*

*Basel/Schweiz, Oktober 1966  
Oberer Rheinweg 59*

*Felix Christ*

# INHALTSVERZEICHNIS

## Altes und Neues Testament

|  |    |
|--|----|
| <b>Dr. JAN HELLER,</b><br><i>Dozent für Altes Testament an der Comenius-Fakultät in Prag, Gastdozent an der Humboldt-Universität in Berlin;</i><br><i>Namesti Sovetského 2, Praha 5, Tschechoslowakei;</i><br>Die Etappen der alttestamentlichen Heilsgeschichte.                          | 3  |
| <b>Prof. Dr. ALBERTO SOGGIN,</b><br><i>Professor für Altes Testament an der Waldenser-Fakultät in Rom;</i><br><i>Facoltà Valdese di Teologia, 42 Via Pietro Cossa, Roma, Italien;</i><br>Deuteronomistische Geschichtsauslegung während des babylonischen Exils.                           | 11 |
| <b>Prof. D. SIDNEY SOWERS,</b><br><i>Professor für Philosophie und Religion am Knoxville College in Knoxville;</i><br><i>Knoxville College, Knoxville, Tennessee 37921, USA;</i><br>On the Reinterpretation of Biblical History in Hellenistic Judaism.                                    | 18 |
| <b>Dr. PIERRE GEOLTRAIN,</b><br><i>Attaché de Recherche au Centre National de Recherche Scientifique;</i><br><i>63 Avenue des Vosges, Strasbourg, Frankreich;</i><br>Une vision de l'histoire dans le Judaïsme intertestamentaire.   | 26 |
| <b>Reverend LLOYD GASTON,</b><br><i>Dozent für Bibelwissenschaft am Macalester College in St. Paul;</i><br><i>Macalester College, St. Paul 1, Minnesota 55101, USA;</i><br>The Theology of the Temple.   | 32 |
| <b>Prof. Dr. ETIENNE TROCME,</b><br><i>Professor für Neues Testament an der Theologischen Fakultät der Universität Strasbourg;</i><br><i>9 Rue Berlioz, 67 Strasbourg, Frankreich;</i><br>Pour un Jésus public: les évangélistes Marc et Jean aux prises avec l'intimisme de la tradition. | 42 |

|  |     |
|--|-----|
| <b>Prof. Dr. EARLE HILGERT,</b><br><i>Professor für Neues Testament am Theologischen Seminar<br/>der Siebenen-Tags-Adventisten an der Andrews University in Berrien Springs;<br/>Andrews University, Seventh-day Adventist Theological Seminary,<br/>Berrien Springs, Michigan 49104, USA;</i> |     |
| Symbolismus und Heilsgeschichte in den Evangelien.   | 51  |
| <br>   |     |
| <b>Prof. Dr. ROBERT P. MEYE,</b><br><i>Professor für Biblische Theologie am Northern Baptist Theological Seminary<br/>in Oakbrook;</i>   |     |
| <i>Northern Baptist Theological Seminary, 100 West Butterfield Road,<br/>Oakbrook, Illinois 60523, USA;</i>  |     |
| Messianic Secret and Messianic Didache in Mark's Gospel.   | 57  |
| <br>   |     |
| <b>P. D. Pfarrer Dr. HEINRICH BALTENSWEILER,</b><br><i>Privatdozent für Neues Testament an der Theologischen Fakultät der Universität<br/>Basel;</i>   |     |
| <i>Lindenstrasse 33, 4102 Binningen, Schweiz;</i>  |     |
| Das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat (Markus 4,26—29) und die<br>theologische Konzeption des Markusevangelisten.  | 69  |
| <br>   |     |
| <b>Prof. Dr. MATHIAS RISSI,</b><br><i>Professor für Neues Testament an der Theologischen Fakultät der Universität<br/>Richmond;</i>  |     |
| <i>1006 Westwood Avenue, Richmond 27, Virginia 23227, USA;</i>   |     |
| Die Hochzeit in Kana (Joh 2,1—11).   | 76  |
| <br>   |     |
| <b>Dr. ANNE JAUBERT,</b><br><i>Maître de Recherche au Centre National de Recherche Scientifique,<br/>Dozentin am Institut Sémitique in Paris;</i>  |     |
| <i>3 Rue Ernest-Renan, Paris 15, Frankreich;</i>   |     |
| L'image de la Vigne (Jean 15).   | 93  |
| <br>   |     |
| <b>Prof. Dr. MICHEL BOUTTIER,</b><br><i>Professor für Neues Testament an der Theologischen Fakultät an der Universität<br/>Montpellier;</i>  |     |
| <i>26 Boulevard Berthelot, 34 Montpellier, Frankreich;</i>   |     |
| Remarques sur la conscience Apostolique de St. Paul.   | 100 |
| <br>   |     |
| <b>Prof. Dr. MAURICE CARREZ,</b><br><i>Professor für Neues Testament an der Faculté Libre de Théologie Protestante<br/>in Paris;</i>   |     |
| <i>37 Rue Tournefort, Paris 5, Frankreich;</i>   |     |
| La signification actuelle pour l'histoire du salut du visible et de l'invisible<br>dans la pensée paulinienne.   | 109 |

- Dr. JAMES D. HESTER,**  
*Visiting Lecturer in New Testament at California Baptist Seminary  
in Covina, California;*  
**1719 Westwood Place, Pomona, California, USA;**  
**The »Heir« and Heilsgeschichte: A Study of Galatians 4:1 ff.** 118

## Patristik und Dogmengeschichte

- Dr. FRANÇOIS BOVON,**  
*Pfarrer in Orbe (Waadt);  
Rue Centrale 25, 1350 Orbe, Schweiz;*  
**L'Histoire Ecclésiastique d'Eusèbe de Césarée et l'histoire du salut.** 129
- R. P. EMMANUEL LANNE OSB,**  
*Rektor des Päpstlichen Griechischen Kollegiums St. Athanasius in Rom;  
149 Via del Babuino, Roma, Italien;*  
**L'Histoire du Salut dans la Liturgie byzantine.** 140
- Prof. Dr. MARTIN ANTON SCHMIDT,**  
*Professor für Kirchengeschichte am San Francisco Theological Seminary  
in San Anselmo;  
San Francisco Theological Seminary, San Anselmo, California 94960, USA;*  
**Zum Problem der Heilsgeschichte in der Hochscholastik.** 155
- Prof. Dr. I. JOHN HESSELINK,**  
*Professor für Dogmengeschichte am Western Theological Seminary in Holland;  
Western Theological Seminary, Holland, Michigan 49423, USA;  
Calvin and Heilsgeschichte.* 163
- Dr. EBERHARD BUSCH,**  
*Assistent, Basel;  
Im Gerstenacker 4, 4102, Binningen, Schweiz;*  
**Der Beitrag und Ertrag der Föderaltheologie für ein geschichtliches  
Verständnis der Offenbarung.** 171
- Prof. Dr. WILLY RORDORF,**  
*Professor für Patristik an der Theologischen Fakultät der Universität Neuenburg;  
Rue de la Côte 36, 2000 Neuchâtel, Schweiz;*  
**Die Theologie Rudolf Bultmanns und die Gnosis des 2. Jahrhunderts.** 191
- Prof. Dr. KARLFRIED FRÖHLICH,**  
*Professor für Neues Testament an der Drew University in Madison;  
Drew University, Madison, New Jersey 07940, USA;*  
**Die Mitte des Neuen Testaments:  
Oscar Cullmanns Beitrag zur Theologie der Gegenwart.** 203

## Dogmatik

- Prof. Dr. THOMAS F. TORRANCE, MBE, DD, DTH,  
*Professor für Dogmatik an der Theologischen Fakultät der Universität Edinburg;  
New College, The Mound, 37 Braid Farm, Road, Edinburgh 10, Schottland;*  
The Implications of Oikonomia for Knowledge and Speech of God in  
Early Christian Theology. 223
- Prof. D. Dr. REGIN PRENTER,  
*Professor für Dogmatik an der Theologischen Fakultät der Universität Aarhus;  
Hellerupvej 8, Aarhus-C., Dänemark;*  
La Fondation christologique du Ministère. 239
- Prof. Dr. DAVID H. WALLACE,  
*Professor für Biblische Theologie am California Baptist Theological Seminary  
in Covina;*  
*Seminary Knolls, Covina, California 91724, USA;*  
Heilsgeschichte, Kenosis and Chalcedon. 248
- Prof. Dr. STEPHEN BENKO,  
*Professor an der Temple University in Philadelphia;  
18 Carriage Drive, Media/Pennsylvania 19063, USA;*  
A new Principle of Mariology: The Kenotic Motif. 259
- R. P. EDWARD D. O'CONNOR CSC,  
*Professor am Moreau Seminary der Universität Notre Dame;  
Moreau Seminary, Notre Dame, Indiana 46556, USA;*  
The Virgin Mary in the Perspective of Salvation History. 273

## Ethik

- Prof. Dr. ANDRE DUMAS,  
*Professor für Ethik an der Faculté Libre de Théologie Protestante in Paris;  
45 Rue de Sèvres, Paris 6, Frankreich;*  
Constance et Contingence. 287

## Ökumenik

- Prof. Dr. JOSÉ MIGUEZ Y BONINO,  
*Professor für Dogmatik an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität  
Buenos-Aires;*  
*Facultad Evangélica de Teología, Camacuá 282, Buenos Aires 6, Argentinien;*  
An Approach to the Discussion of Tradition in a Heilsgeschichtliche Frame  
of Reference. 295

|   |     |
|---|-----|
| <b>Prof. Dr. NIKOS A. NISSIOTIS,</b><br><i>Professor für Religionsphilosophie an der Theologischen Fakultät der Universität Athen,<br/>Direktor des Oekumenischen Instituts Bossey/Genf;<br/>Château de Bossey, 1298 Céligny, Schweiz;</i><br><i>Der pneumatologische Ansatz und die liturgische Verwirklichung<br/>des neutestamentlichen vñv.</i> | 302 |
| <b>Pasteur PIERRE-YVES EMERY,</b><br><i>Frère à la Communauté de Taizé;<br/>Communauté de Taizé, S.-et-L., Frankreich;<br/>Histoire du salut et sacrements.</i>   | 310 |
| <b>R. P. JESUS SILVESTRE ARRIETA SJ,</b><br><i>Professor an der Theologischen Fakultät der Universität München;<br/>Theodolindenstrasse 24, 8000 München 9, Deutschland;<br/>Die heilsgeschichtliche Schau der Kirche auf dem Zweiten Vatikanischen<br/>Konzil.</i>   | 322 |

## Praktische Theologie

|  |     |
|--|-----|
| <b>Prof. Dr. RUDOLF BOHREN,</b><br><i>Professor für Praktische Theologie an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal;<br/>Missionsstrasse 11, 5600 Wuppertal-Barmen, Deutschland;<br/>Predigt als Erzählung.</i>   | 345 |
| <b>Prof. Dr. JEAN-JAQUES von ALLMEN,</b><br><i>Professor für Praktische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität<br/>Neuenburg;<br/>Rue de l'Ecole 140, 2000 Neuchâtel, Schweiz;<br/>Le lieu de culte, témoin de l'histoire du salut.</i> | 360 |
| <b>P. D. Dr. HELENE WERTHEMANN,</b><br><i>Privatdozentin für Praktische Theologie an der Theologischen Fakultät der<br/>Universität Basel;<br/>Maiengasse 2, 4000 Basel, Schweiz;<br/>Die Aufführung Bachscher Passionen als theologisches Problem.</i>  | 373 |
| <b>Pasteur MARC E. KOHLER,</b><br><i>Pfarrer der Französischen Kirche in Basel;<br/>Kanonengasse 33, 4000 Basel, Schweiz;<br/>L'histoire du salut dans le ministère pastoral. - Notes d'un traducteur.</i>   | 378 |
| <b>Dozent Dr. DAVID J. BOSCH,</b><br><i>Dozent für Kirchengeschichte und Missionswissenschaft;<br/>Theologische Schule Decoligny, P. O. Box 213, Umtata, Transkei, Südafrika;<br/>Heilsgeschichte und Mission.</i>                                       | 386 |

# **Altes und Neues Testament**

JAN HELLER

## Die Etappen der alttestamentlichen Heilsgeschichte

### 1. Fragestellung:

Juden und Christen sind sich darin einig, daß das Alte Testament ein sonderbares, ja einzigartiges Buch ist. Worin liegt seine Einzigartigkeit? Wenn wir es mit anderen heiligen Büchern vergleichen, sehen wir, daß diese überwiegend Mythen und Riten, Gebote und Mahnungen enthalten. Im Alten Testament findet man das alles nur am Rande. Sein zentrales Thema ist die *Geschichte*. Es erzählt die Erlebnisse des Volkes Israel, die hier als Schwerpunkt und Gipfel der bisherigen Geschichte der ganzen Menschheit dargestellt werden. Es ist also überwiegend ein Geschichtsbuch.

Das Alte Testament legt uns aber — an den heutigen historischen Kriterien gemessen — eine sehr ungenaue, ja sogar in mancher Hinsicht problematische Geschichte vor. Die wissenschaftliche Erforschung des Alten Testaments hat schon im vorigen und erst recht in diesem Jahrhundert immer mehr den *Abstand* zwischen dem historischen Verlauf der Geschichte Israels und dem Bilde, das uns die alttestamentliche Überlieferung bietet, ans Licht gebracht. Sehr klar hat das G. v. Rad formuliert: »Die historisch-kritische Geschichtswissenschaft hat in den letzten 150 Jahren ein imponierend geschlossenes Bild der Geschichte des Volkes Israel erstellt. In diesem Werdeprozeß ist das alte Bild von Israels Geschichte, das die Kirche gläubig dem Alten Testament entnommen hatte, Stück um Stück abgetragen worden. Dieser Prozeß ist nicht mehr rückgängig zu machen, ja er ist noch nicht einmal zum Stehen gekommen. Die historisch-kritische Wissenschaft hält es für unmöglich, daß ganz Israel am Sinai war, daß Israel en bloc das Schilfmeer durchschnitten und die Landnahme vollzogen hat, sie hält das Bild, das die Überlieferung des Buches Exodus von Mose und seinem Führeramt zeichnen, für ebenso ungeschichtlich wie die Funktion, die das deuteronomistische Richterbuch den ›Richtern‹ zuschreibt. Andererseits ist gerade die neuere Hexateuchforschung dazu übergegangen, dem überaus komplizierten Werden des alttestamentlichen Bildes von der Heilsgeschichte Jahwes mit Israel nachzugehen. Sie fängt an, dem Bilde, das Israel selbst von seiner Geschichte gezeichnet hat, auch in wissenschaftlicher Hinsicht eine Eigenständigkeit zuzuerkennen und es als etwas für sich Existentes zu nehmen, das so, wie es entworfen ist, als ein zentraler Gegenstand unserer theologischen Beurteilung gelten muß«<sup>1</sup>.

1 Gerhard von Rad, Theologie des AT, Band I, München 1957, S. 113.

Daraus folgt, daß die alttestamentliche Wissenschaft hinsichtlich der Geschichte Israels *zwei* wichtige, natürlich immer aufeinander bezogene *Aufgaben* hat: 1. Die historisch-kritische Erforschung des tatsächlichen Verlaufs der Dinge im alten Palästina, und zwar auf Grund der archäologischen, geographischen, ethnischen, soziologischen und anderen Gegebenheiten. 2. Die theologische Erforschung des Bildes, das Israel selbst von seiner Geschichte gezeichnet hat und in dem sein Glaube zum Ausdruck kommt.

Die erste Aufgabe, wohl unausweichlich und unvermeidlich, ist doch letztlich nur eine Vorarbeit für die zweite, eigentlich theologische Aufgabe im engeren Sinne des Wortes, die uns dazu verhelfen soll, die Botschaft des Alten Testaments zu verstehen, zu vernehmen und in der Kirche weiter zu überliefern. Und erst von diesem Standpunkt, von der Bearbeitung dieser zweiten Aufgabe aus, ist es möglich, die am Anfang erwähnte *Einzigartigkeit* des Alten Testaments zu begreifen und zu begründen: In der Welt gibt es viel genauere Geschichtsbücher und viel interessantere Volksgeschichten. In der bloßen Geschichtlichkeit oder Geschichtsgebundenheit liegt die Einzigartigkeit des Alten Testaments nicht. Sie liegt darin, daß uns alle diese Geschehnisse mit einer ganz bestimmten Absicht erzählt wurden. Sie sollen das souveräne Walten Gottes bezeugen. Sie wollen Gott als letzten und wahren Herrn allen Geschehens offenbaren. Sie wollen auf Grund der Taten Gottes in der Vergangenheit zum Glauben, ja zur Hoffnung auf ähnliche Taten in Gegenwart und Zukunft führen. Anders gesagt: Die Einzigartigkeit des Alten Testaments liegt darin, daß es als *Heilsgeschichte* gelesen werden will.

Da zwingt sich aber gleich die Frage nach dem Werden der Heilsgeschichte ein. Die moderne Forschung auf dem Gebiet der alttestamentlichen Theologie hat deutlich gezeigt, daß die alttestamentliche Überlieferung sich um einige Glaubensaussagen herum kristallisiert hat, die das heilsgeschichtliche Handeln Jahwes mit Israel bezeugen. Die Heilstaten Jahwes sah aber Israel schon seit je in einer geordneten Reihenfolge und in einem ganz bestimmten Zusammenhang, der sich im Laufe der Zeit zu einer festen Geschichtsstruktur ausgebildet hat. So ist die Geschichte im Alten Testament durch die Glaubensaussage von dem wirklich lebenden und tatsächlich handelnden Gott geformt, oder anders gesagt: Wir beggnen hier einer heilsgeschichtlichen Konzeption, die die alttestamentliche Theologie zu vernehmen und zu erforschen hat.

Die Untersuchung der heilsgeschichtlichen Struktur des Alten Testaments brachte G. v. Rad dazu, einen Entwurf der »Periodisierung der kanonischen Heilsgeschichte durch die Bundestheologie«<sup>2</sup> vorzulegen. Gegen das dort Gesagte ist m. E. nichts einzuwenden. Auch die »Periodisierung des geschichtlichen Überlieferungsmaterials im Endstadium des Hexateuch«<sup>3</sup> trifft zu. Nun besteht aber eine wichtige Frage: Kann man diese Periodisierung auch über die Grenzen des Hexateuch weiterspannen? G. v. Rad ist zwar bereit, noch die »Geschichtstheologie des Deuteronomisten«<sup>4</sup> als ein selbständiges Thema zu behandeln und auch über »das

2 G. v. Rad, op. cit. S. 135-140.

3 G. v. Rad, op. cit. S. 139.

4 G. v. Rad, op. cit. S. 332-344.

chronistische Geschichtswerk<sup>5</sup> nachzudenken, aber in seiner Theologie bietet er nirgends eine heilsgeschichtliche Konzeption, die die ganze Zeit des Alten Testaments umspannte. Er gibt auch den Grund dazu an: Die Propheten, ihre Botschaft und ihre Zeit sind in die alttestamentliche Heilsgeschichte nicht einzugliedern. Er schreibt: »Die Verkündigung der Propheten läßt sich auf diese Weise den Glaubensvorstellungen Israels nicht organisch anhängen. So überwältigend vielseitig sie auslädt, so hat sie doch ihren Ausgangspunkt in der Überzeugung, daß die bisherige Geschichte Israels mit Jahwe abgelaufen ist und daß Jahwe mit Israel ein Neues beginnen wird. Sie suchen ihre Zeitgenossen davon zu überzeugen, daß für sie die bisherigen Heilsetzungen Jahwes ihren Wert verloren haben und daß Israel, soll es gerettet werden, sich im Glauben in ein neues, in ein zukünftiges Heilshandeln Jahwes hinausverlagern muß. Diese ihre Überzeugung von dem Abbruch des Bisherigen stellt sie aber grundsätzlich außerhalb der Heilsgeschichte, wie sie von Israel bisher verstanden wurde«<sup>6</sup>.

Mir scheint, der Bruch zwischen dem Gesetz und den Propheten sei doch nicht so groß, wie hier G. v. Rad vermutet. Auch die Propheten sind nicht gekommen, das Gesetz aufzulösen, sondern zu erfüllen; ihre Verkündigung ist Wiederherstellung und Aktualisierung der Grundintention des Gesetzes<sup>7</sup>. Natürlich betont G. v. Rad, daß die Propheten wohl auch die Geschichte Israels als Heilsgeschichte verstanden haben<sup>8</sup>. Aber es geht hier um etwas anderes: Kann man aus dem Alten Testament eine heilsgeschichtliche Gesamtschau ablesen, in die auch die Propheten selbst, als Gesamterscheinung, hineinpassen könnten? Mit anderen Worten: Es geht um die Frage nach der »Gesamtschau, die in der Regel im Hintergrund steht«, die O. Cullmann in seinem letzten grundlegenden Buch über die Heilsgeschichte auch bei den Propheten voraussetzt<sup>9</sup>. Die Frage ist wichtig für das Gespräch über die Tragfähigkeit der heilsgeschichtlichen Deutung des Alten Testaments und für die Auffassung der Heilsgeschichte überhaupt. Unsere Aufgabe ist also eine Überprüfung dessen, ob es möglich ist, die heilsgeschichtliche Periodisierung der alttestamentlichen Überlieferung noch breiter anzulegen, als es G. v. Rad getan hat, so breit also, daß auch die Propheten hineinkommen und daß das ganze Alte Testament in einer heilsgeschichtlichen Sicht zusammengefaßt wird.

## 2. Die Voraussetzungen:

Um dem Problem möglichst gerecht zu werden, ist es notwendig, zuerst als Voraussetzung zwei wichtige Fragen zu klären, und zwar die Frage nach dem heilsgeschichtlichen Fluchtpunkt des Alten Testaments und die nach den Hauptkoordinaten der alttestamentlichen Heilsgeschichte.

1. Den *Fluchtpunkt* der alttestamentlichen Botschaft, auf den die sonst nebeneinanderliegenden theologischen Hauptlinien hinauslaufen, sehe ich im Zeugnis von der Göttlichkeit Jahwes, von seiner unbedingten und unbegrenzten Souverä-

<sup>5</sup> G. v. Rad, op. cit. S. 344-351.

<sup>6</sup> G. v. Rad, op. cit. S. 133s.

<sup>7</sup> J. Heller, Drei Wundertaten Elisas, Communio Viatorum 1959, S. 85.

<sup>8</sup> G. v. Rad, Theologie des AT, Band II, München 1960, S. 125s.

<sup>9</sup> Oscar Cullmann, Heil als Geschichte, Tübingen 1965, S. 72. 74.

nität, in der er hoch über allem steht, was wir Menschen erfassen und bewältigen können. Darin liegt auch die Besonderheit des Alten Testaments, daß hier alles — natürlich mehr oder weniger deutlich und konsequent — auf diesen Fluchtpunkt bezogen wird. Die im Alten Testament erwähnten Geschehnisse sind mit einer ganz bestimmten Absicht erzählt: Sie sollen das souveräne Walten Jahwes bezeugen. Sie sind Spiegel seiner Macht, seiner Gerechtigkeit und seines Erbarmens. Dagegen wo der Mensch oder das Volk ohne Gott und gegen Gott zur Macht kommen will, ruft es Gottes Gericht auf sich selbst.

2. Dadurch stehen wir schon an der Schwelle der zweiten Frage nach den *Hauptkoordinaten* der alttestamentlichen Heilsgeschichte: Wenn der Hauptnachdruck im Alten Testament wirklich auf Gottes Heilstaten liegt, dann ist es notwendig, sich an diesem Handeln Gottes und an seinen Folgen auch bei der Aufteilung und Periodisierung der alttestamentlichen Heilsgeschichte zu orientieren. Nicht also, wie man es zu tun pflegt, an den politischen, ethnischen, sozialen oder anderen äußersten historischen Verhältnissen. Das Wichtige in der Bibel ist die Beziehung zwischen Gott und Mensch; alles andere sind die Folgen dieser Beziehung. — Zu der Koordinatenfrage hat sich unlängst in seinem letzten Buch auch der verstorbene J. Hempel ausgesprochen: »Fragen wir nach den Koordinaten, in welche die israelitische Geschichtserzählung und Geschichtsschreibung die Geschehnisse einzeichnet, so ist thematisch voranzustellen: Es sind dieser Gott Jahwe auf der einen, sein Volk auf der anderen Seite«<sup>10</sup>. Das ist sehr trefflich gesagt. Es ist nur schade, daß Hempel in seinem Buch diese Koordinaten dann weiter rein formell und ungeschichtlich verfolgt hat<sup>11</sup>.

Die Beziehung zwischen Gott und Mensch oder Gott und Volk, wie sie uns das Alte Testament beschreibt, ist natürlich sehr verschieden und veränderlich, und es ist nicht möglich, sie auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen. Dennoch kann man sie einigermaßen systematisieren, indem man sagt, daß in allen Geschehnissen entweder die Aktivität Gottes oder des Menschen das Übergewicht gewinnt, daß also entweder Gott mit dem Menschen umgeht oder der Mensch mit Gott umgehen will. Manchmal ist beides so verwickelt, daß es nicht leicht zu unterscheiden ist. Und doch ist die Unterscheidung sehr wichtig, denn das ist doch eben die Hauptsache, ob in einem Geschehnis Gott oder Mensch am Werk ist. Hier kann sich das vom Fluchtpunkt oben Gesagte als hilfreich erweisen: Die *Norm* der Beziehung zwischen Gott und Mensch oder Gott und Volk besteht in der *Richtung*, in der sich diese Beziehung bewegt: Entweder bestimmt und bindet Gott den Menschen durch sein *Wort*, oder der Mensch bemüht sich, Gott durch *Magie* zu bestimmen und zu binden. Das »Wort« ist mir also Bezeichnung für eine Aktion, durch die Gott den Menschen in eine Beziehung zu sich bringt. Dagegen verstehe ich unter dem Begriff »Magie« eine Aktion, in der der Mensch versucht, Gott zu binden, zu überwinden und nach seinem Willen zu eigenen Zwecken zu benützen<sup>12</sup>.

10 Johannes Hempel, *Geschichten und Geschichte im AT bis zur persischen Zeit*, Gütersloh 1964, S. 60.

11 J. Hempel, op. cit. S. 60-106.

12 S. Mowinkel, *Religion und Kultus*, Göttingen 1953, S. 141, Anm. 29: »Die Religion ist ‚Frömmigkeit‘, wo das Übernatürliche im Verhältnis zum Menschen Subjekt ist, während es in der Magie Objekt ist (G. P. Wetter)«. - Ähnlich sieht es S. Daněk, *Problém nábo-*

Durch die Klärung der Fragen nach dem Fluchtpunkt, nach den Koordinaten und zuletzt nach der Norm des alttestamentlichen Heilsgeschehens haben wir die Voraussetzungen angedeutet, die uns hier weiter helfen können, zu der eigentlichen heilsgeschichtlichen Gliederung des alttestamentlichen Überlieferungsstoffes heranzutreten.

### *3. Die drei Etappen:*

Der Versuch einer heilsgeschichtlichen Periodisierung der ganzen Zeitspanne des Alten Testaments samt den Propheten ist nichts anderes als ein Versuch einer Schichtung der Bewegung, in der sich die Beziehung zwischen Gott und Mensch immer neu entfaltet und die in der Glaubensgeschichte Israels besonders deutlich zum Vorschein kommt. Diese Bewegung von Gott zum Menschen und vom Menschen zu Gott ist dialektisch: von Anfang an befinden sich Gott und Mensch in einem Dialog, der durch verschiedene Peripetien hindurchgeht. Im Alten Testament kann man drei Hauptetappen dieses Gesprächs und zugleich drei Peripetien dieser Beziehung unterscheiden<sup>13</sup>:

1. Die erste Etappe dauert vom Beginn der Menschheit bis zur Erwählung des Volkes Gottes. Sie umspannt also eigentlich die Vorgeschichte der Heilsgeschichte, die Vorbereitungszeit, und es gehören hierher die Geschichten, die in dem ersten Teil der Genesis stehen. Die Etappe selbst zerfällt — wie auch jede weitere — in zwei Phasen:

a) Am Anfang schafft Gott den Menschen, und zwar dadurch, daß er ihn in eine besondere, spezifische Beziehung zu sich stellt. Der Mensch ist Gottes Schöpfung, egal, ob er es bejaht oder verneint. Und das hat eine wichtige Folge: Die menschliche Religiosität ist kein Erguß des menschlichen Innern, der menschlichen Angst oder Phantasie; die Tiere fürchten sich auch und doch ist ihre Angst nicht fähig, Götter zu schaffen! Die menschliche Religiosität ist das Ergebnis eines göttlichen Eingreifens von außen her. Dieses Eingreifen, diese schöpferische Tat, die den Menschen in eine Beziehung zu Gott bringt, nennt man Offenbarung. Durch sie führt Gott den Menschen zu einer Antwort. Durch sie ruft er ihn zu gehorsamem Glauben.

b) Der Mensch antwortet zwar, er bemüht sich aber von Anfang an, diese Beziehung eigenwillig umzubilden. Er will sie selbst bestimmen und dadurch Gott zu seinem Untertanen machen. Er will Gott selbst und das, was er von Gott bekommt, zu eigenen Zwecken benützen. Er will wie Gott sein (Gen. 3,5), er will selbst bestimmen, was gut und böse ist.

ženského inferiorna, Revue Kalich 7 (1923) S. 230-239; ders. Kristus - revoluce, Praha 1932, S. 11: »Von jeher und auf verschiedene Weise beansprucht jede religiöse Gesellschaft, Gott an sich oder überhaupt auf irgend eine Weise zu binden . . .« (Übersetzung aus dem Tschechischen J. Heller). - Christus ist nach Daněk eine Revolution Gottes dagegen.

<sup>13</sup> Das »Drei-Etappen-Schema« habe ich zuerst in meinem Artikel »Theologische Aufteilung der Geschichte Israels«, Communio Viatorum 1961, S. 232-235, erwähnt.

Diese Verdrehung, dieser Versuch, das Göttliche zu beherrschen, oder mit einem Wort: diese Magisierung der göttlichen Anrede ist in allen mythologischen Systemen deutlich. Man kann es durch ein einziges Wort zusammenfassen: *Paginierung*. In der bildlichen Sprache des Alten Testaments werden diese geistlichen Erkenntnisse besonders in Gen. 3 bis 11 geschildert, aber die Rezidiven kommen auch später, ja immer, und deshalb auch heute vor.

Durch solches Benehmen stellt sich die Menschheit unter Gottes Gericht. Und Gott sagt: Die Menschen wollen sich von meinem Geist nicht mehr strafen lassen (Gen. 6,3) und anstatt mit allen Menschen weiter in dem gleichen Maß umzugehen, wählt er sich nur einen aus, Abraham und seine Nachkommenschaft, um den anderen durch diese ein lebendiges Beispiel seines Willens und seines Segens zu geben.

2. Dadurch fängt die zweite Etappe an. Sie dauert von der Erwählung Israels bis zum Auftreten der Propheten oder bis zur Zeit der babylonischen Gefangenschaft. Sie umspannt also den Hauptteil der Geschichte Israels. Als Vorspiel gehören hierher die Patriarchen und die Ägyptenzeit. Der eigentliche Schwerpunkt liegt in den Ereignissen beim Auszug und der Landnahme, ebenso wie in der Richter- und Königszeit. Die Etappe hat wieder zwei Phasen: Die erste, die durch eine neue gnadenvolle Handlung Gottes, die zweite, die durch eine unselige Handlung des Menschen gekennzeichnet wird.

a) Durch die Erwählung, die schon an den Patriarchen vorweggenommen wurde, und dann hauptsächlich durch den Bundesschluß und durch die Gabe des Gesetzes reißt Gott sein Volk aus der Gefangenschaft der Sünde, aus der Welt der Heiden, aus der eigenwilligen und trügerischen Religion heraus und grenzt es ab. Durch das Gesetz sagt Gott seinem Volk, daß er nicht eigenwillig, wie es die Heiden tun, sondern nur so, wie er selbst bestimmt, geehrt werden will. Das bedeutet: Nur auf bestimmte Weise, in bestimmten Zeiten, an bestimmten Stellen, von bestimmten Menschen usw.

Diese Gebundenheit an die Satzungen des mosaischen Gesetzes, die ein großes »Nein« Gottes gegen die religiöse Eigenwilligkeit der Heiden bedeutet, ist aber nur im Raum des Alten Bundes gültig. Der entscheidende Unterschied zum Neuen Bund liegt eben darin, daß die »en Christō ontes« an keine bestimmte Stelle (Mat. 18,20 Joh. 4,20,24), an keine Sprache (Apg. 2), an keine sonstigen kultischen Einrichtungen gebunden sind (Hebr. 7—10).

b) Das erwählte Volk vernimmt zwar das Gesetz, es verfällt aber einer neuen Versuchung: Nicht die Heiden, sondern wir haben jetzt das richtige, wirksame Rezept zur Beherrschung Gottes! Das Volk faßt das Gesetz nicht als eine Anweisung, als einen Wegweiser (*tora*) auf, also als ein Instrument in Gottes Händen, sondern als ein Instrument in den eigenen, menschlichen Händen, mit dem man Gott binden und beherrschen, mit dem man Magie treiben kann. Das ist eine neue und noch gefährlichere Form der Magisierung, die man mit einem Wort *Ritualisierung* nennen kann.

3. Gott greift aber wieder ein. Sein Erbarmen ist nicht erschöpft. So beginnt die letzte, dritte Etappe, die vom Auftreten der Propheten bis zum Ende des Alten

Bundes dauert. Sie hat wieder zwei Phasen, die durch Gottes Heilseingreifen und Heilstätigkeit und durch die menschliche Fehlantwort gekennzeichnet sind.

a) Durch den Mund der Propheten spricht Gott sein Volk von neuem an und proklamiert seinen Anspruch an das ganze Leben. Dieser Gehorsamsanspruch war auch der ursprüngliche Sinn des Gesetzes. Durch das prophetische Wort wird der verschollene Ursinn wiederhergestellt, erhellt und für neue Lebenslagen aktualisiert, die augenscheinlich durch den Buchstaben des Gesetzes nicht mehr getroffen wurden.

Die Propheten kämpfen an zwei Fronten: Sie rufen zur Buße aus der Paganisierung, aus der Gleichstellung mit dieser Welt, die Israel umgibt (Elia), sowie auch aus der Ritualisierung, aus der kultischen Eigenmächtigkeit, der Israel mehr und mehr verfällt (Jeremia). Sie kritisieren die Anpassung an die heidnischen Bräuche ebenso wie den Ritus im Tempel, der zum Selbstzweck geworden ist. Beides hat aber einen gemeinsamen Nenner: Nur durch einen lebendigen Gehorsam kann man Gott gefallen und dem drohenden Gericht entgehen.

b) Das erwählte Volk weigert sich zuerst, die prophetische Botschaft zu vernehmen. So muß es auf eine harte Weise geheilt werden: Einerseits durch die bitternen Erfahrungen mit dem Heidentum in der Gestalt der Assyrer und Babylonier, anderseits dadurch, daß ihm der Tempel und mit ihm die Möglichkeit, einen magischen Kultus zu treiben, genommen wird. In dem Augenblick erweist sich der durch die Propheten angezeigte Weg als der einzige mögliche. Nur in der Kraft der prophetischen Botschaft kann Israel den Verlust des Tempels und dadurch auch den Verlust der Versuchung, sich auf den Kultus zu verlassen, überleben. Und in der Kraft dieser Botschaft beginnt es auch, nach der Rückkehr aus dem Exil sich mit neuem Eifer mit dem Gesetz zu befassen. Da stehen wir schon in der Zeit von Esra, Nehemja und der Makkabäer.

Alles sieht schön aus, und doch steht eine neue und noch schwerere Anfechtung vor der Türe: Es kommt zu einer neuen Verdrehung des Wortes Gottes: Nicht der Kultus, sondern die kasuistische Moral ist jetzt laut der Auffassung der Gesetzkundigen das richtige Instrument, mit dem man Gott binden, d. h. zur Vergeltung der menschlichen guten Werke zwingen kann. Die Schriftgelehrten lehren es, die Pharisäer übertragen es ins praktische Leben. Die judaistische Sehnsucht, Gott durch den »Gehorsam des Gesetzes« zu beeinflussen, ja zu beherrschen, gebürt das kasuistische Verdienstsystem. Gott ist durch ein Gesetz verpflichtet und kann also durch menschliches Benehmen gezwungen werden, die Verdienste zu belohnen und die Sünden zu bestrafen. So übernimmt endlich das tote Gesetz die Rolle des lebendigen Gottes. In dieser judaistischen Auffassung ist Gott eigentlich tot und durch das Gesetz kommt der Mensch selbst zum Herrschen. Das ist die feinste und gefährlichste Form der Magisierung, nämlich die *Legalisierung*, die Vergesetzlichung des Wortes Gottes. Aber das ist zugleich das Ende des Gesetzes und dadurch das Ende des Alten Bundes. Alle Möglichkeiten sind erschöpft und es muß nun ein neuer Anfang kommen.

Da stehen wir aber schon außerhalb des Alten Testaments: erst aus dem Neuen Testament erfahren wir, was weiter kommt: Gott greift wieder ein, sendet Jesus Christus und in seinem Blut schließt er den Neuen Bund. Dieser bedeutet die Freiheit des Geistes im Unterschied zu der Ritualisierung und die Hingabe des Her-

zens im Unterschied zu der Legalisierung, aber auch für die Christen, auch für uns bleibt ständig die Gefahr der Paganisierung, der Ritualisierung und der Legalisierung, durch die wir aus dem Neuen Bunde herausfallen können.

Als Ergebnis unserer Erwägungen liegt also ein ganz einfaches trichotomisches Schema vor. Jede Etappe beginnt immer mit einer Heilstat Gottes und endet mit einer unseligen menschlichen Antwort, die das von Gott Gegebene verdringt. Man könnte es in einer kleinen Übersicht etwa so darstellen<sup>14</sup>:

1. Schöpfung — Paganisierung
2. Erwählung — Ritualisierung
3. Ermahnung — Legalisierung.

14 Ich bin mir bewußt, daß die in dieser Übersicht benützten Ausdrücke nicht ganz treffend sind. Statt »Ermahnung« könnte man z. B. auch »Neuanrede Gottes durch die Propheten« oder »Prophetische Reformation« u. dergl. sagen. Natürlich ist die vorgelegte Aufteilung der alttestamentlichen Heilsgeschichte nur eine unter mehreren Möglichkeiten, die man sicher verbessern und erweitern könnte. Ich denke hier u. a. an das, was mir schon vor längerer Zeit M. Noth zu diesem Schema brieflich mitgeteilt hat, daß man es noch durch eine Etappe (zwischen 2 und 3) erweitern könnte, in der die Verheißung an David und dann ihre Politisierung zum Wort käme. Ich habe über diese wertvolle Anregung viel nachgedacht, bin aber zuletzt doch bei der ursprünglichen kürzeren Form geblieben. Ich möchte besonders die jüngeren Alttestamentler ermutigen, sich noch mehr der Untersuchung der heilsgeschichtlichen Schau des Alten Testaments zu widmen, um dadurch den Vorsprung zu vermindern, den die Neutestamentler durch Cullmanns »Heil als Geschichte« gewonnen haben.

ALBERTO SOGGIN

## Deuteronomistische Geschichtsauslegung während des babylonischen Exils

1. Der Hauptunterschied auf traditionsgeschichtlichem Gebiet zwischen den uns im Alten Testament überlieferten Schriften und denen des alten Orients besteht darin, daß die letzteren nicht durch bewußte Tradierung, und deswegen zum größten Teil nur durch zufällige Wiederentdeckung an uns gelangt sind, die ersteren dagegen ganz zweckmäßig »von frommen Männern, welche so handelten, weil sie es als einen Teil ihrer religiösen Pflicht erachteten, bewußt aufbewahrt wurden<sup>1</sup>. Diese Arbeit dauerte bekanntlich bis in das Mittelalter hinein, wenn auch der Text schon um ein Jahrtausend früher im großen Ganzen festgelegt war. Wir haben es also mit anderen Worten in jeder Quelle und in jeder Sammlung des Alten Testaments mit so etwas wie einer Tendenzschrift zu tun, die nach den Kriterien und Zwecken des Tradenten ausgewählt, zusammengesetzt und manchmal sogar umgearbeitet wurde (man vergleiche z. B. das Werk des Chronisten, wo dies besonders kraß zutage tritt<sup>2</sup>). Dabei ist natürlich, je nach dem Tradenten, mehr oder weniger authentisches Material, das uns sonst kaum erreicht hätte, erhalten geblieben, nur daß eben meistens der ursprüngliche Zusammenhang, in dem es sich befand, hoffnungslos entstellt oder gar zerstört wurde. Dadurch ist natürlich auch die Absicht des ersten Sammlers, geschweige denn die des Verfassers, wo sich ein solcher feststellen läßt, wenn auch nicht notwendigerweise immer und gänzlich zur Seite gedrängt, so doch mehr oder weniger verkannt; man denke nur z. B. an die »Rückhistorisierung« früherer kultisch-liturgischer Zusammenhänge (ein Fall in Jos. 3—6) und die daraus erwachsenden unlösabaren Probleme für den Geschichtsschreiber, der die Lage nicht erkannt hat und diese Materialien als Quellen verwenden möchte!<sup>3</sup> Demgegenüber erscheinen die Texte, die uns aus dem alten Orient während der letzten 100—150 Jahre zugänglich gemacht wurden, als Quellen für den Geschichtsschreiber viel weniger belastet, wenn auch ihrerseits, natürlich, nicht ohne eine eigene Problematik; diese beschränkt sich aber hauptsächlich auf ihre philologische, geschichtliche oder reli-

1 Vgl. hierzu zuletzt R. E. Clements, Prophecy and Covenant (SBTh 43), London 1965, S. 12 f.

2 Ein gutes Beispiel gibt uns der Vergleich zwischen I Sam. 31 und I Chr. 10, vgl. K. Koch, Das Verhältnis von Exegese und Verkündigung anhand eines Chroniktextes, TLZ 90 (1965) Sp. 659-670.

3 Hierzu verweise ich auf meinen Aufsatz Gilgal, Passa und die Landnahme, in Congress Volume, Genève 1965 (Suppl. V. T. XV), Leiden 1966, S. 263-277.

gionsgeschichtliche Interpretation, und der Forscher kann sich ihrer bedienen: Seien es nun babylonische oder assyrische Chroniken oder Inschriften, Archivmaterialien aus Mari, Nuzu, Alalah, Qatna, Ugarit, El-Amarna usw., oder Urkundenmaterialien, die uns Staatsverträge, Ablieferungs- und Inventarslisten oder Gesetzeskorpora wiedergeben. Der Historiker kann sich ihnen meistens nähern, ohne jene mühseligen literarkritischen und formgeschichtlichen, notwendigerweise bei aller Vorsicht doch bis zu einem gewissen Punkt nur allzu subjektiv gestalteten Einzelarbeiten, die jedem alttestamentlichen Text vorauszuschicken sind, und ohne daß man ihn deswegen des Simplizismus oder gar des Fundamentalismus beschuldigen könnte<sup>4</sup>. Denn ein wohl begründeter Verdacht, sie seien durch spätere Überarbeiter zur Unterstützung gewisser geschichtstheologischer Absichten umgestaltet worden, kommt normalerweise nicht auf! Ähnliche Probleme wie beim Alten Testament gibt es ja bekanntlich auch in der Erforschung des *Qur'an* und anderer älterer islamischer Überlieferungen, nur daß die Zeitspanne zwischen mündlicher Tradition und schriftlicher Fixierung viel kürzer gewesen ist und die betreffenden Probleme deswegen geringer sind.

Dies läßt sich aber, wie gesagt, aus dem verschiedenen traditionsgeschichtlichen Hintergrund erklären: Die altorientalischen Schriften sind normalerweise die Originalurkunden oder ihre zur Aufbewahrung geschaffenen Abschriften; die biblischen hingegen das letzte Ergebnis einer sich über viele Jahrhunderte erstreckenden, aus ideologischen Gründen und mit theologischen Absichten erfolgten Neugestaltung und Tradierung<sup>5</sup>.

2. Es herrscht heute innerhalb der alttestamentlichen Forschung eine allgemeine Übereinstimmung darüber, daß die Periode, während der ein ganz großer Teil der Neuausgabe alttestamentlicher Texte erfolgte, durch die wenigen Jahre des babylonischen Exils (587—539) und die unmittelbar darauffolgenden Jahrzehnte umrissen werden kann. Die Umstände, unter denen eine derartige Arbeit ver-

4 Ein Beispiel bietet hierzu das wichtige Werk von E. Montet, *L'Egypte et la Bible*, Neuchâtel 1959 (vgl. im einzelnen meine Besprechung in *Protestantesimo* 15 [1960] S. 222 bis 225 [ital.]), wo die biblischen Quellen so behandelt werden, wie man die meisten ägyptischen in der Tat behandeln kann; das Ergebnis ist aber nicht entsprechend.

5 Zum Problem der mündlichen und schriftlichen Überlieferung im Alten Testament und im alten Orient bleibt die kleine Abhandlung von E. Nielsen, *Oral Tradition* (SBTh 11), London 1954, unübertroffen; vgl. ferner die zum Thema gehörigen Abschnitte bei H. H. Rowley (Hrsgb.), *The Old Testament and modern Study*, Oxford 1951, und, für form- und gattungsgeschichtliche Fragen, K. H. Bernhardt, *Die gattungsgeschichtliche Forschung am Alten Testamente als exegetische Methode* (AVThRW 8), Berlin 1959, und K. Koch, *Was ist Formgeschichte?* Neukirchen 1964. Natürlich habe ich nicht sagen wollen, daß es im alten Orient keine Tendenzschriften gegeben habe, noch daß keine sonstigen Probleme bei der Behandlung des Materials bestehen. Eine Tendenzschrift haben wir in der bekannten, von Mardukpriestern verfaßten Schmähsschrift auf König Nabonid (um 550), dazu vgl. ANET S. 312 ff. und zuletzt K. Galling, *Studien zur Geschichte Israels im persischen Zeitalter*, Tübingen 1964 p. 8 ff., aber es handelt sich um eine gewollte Tendenzschrift, nicht um ein tendenziös überarbeitetes Werk. Tendenziöse Überarbeitungen gibt es im Nahen Osten natürlich auch: man kann z. B. die in Ägypten aus der Polemik zwischen Memphis und Heliopolis hervorgegangenen Texte oder im Zweistromland vielleicht das durch die Neueinsetzung des jeweiligen Nationalgottes (Marduk, Assur usw.) entstellten Schöpfungs- und Chaoskampfpos *Enuma Elish* als Tendenzschriften bezeichnen, vgl. S. G. F. Brandon, *The propaganda factor in some ancient Near Eastern cosmogonies, in Promise and Fulfilment, essays presented to S. H. Hooke*, Edinburgh 1963 S. 20-35. Im zweiten Falle aber, wenn man überhaupt von Tendenz reden darf, beschränkt sie sich auf die Änderung eines Namens!

richtet wurde, sind uns leider vollkommen unbekannt. Für diese Periode kommen hauptsächlich folgende Schriften in Betracht: Das sogenannte Deuteronomistische Geschichtswerk (Dtr. G.)<sup>6</sup>, dem wir die Herausgabe der *Propheatae anteriores* und einige Bearbeitungen der vorexilischen Propheten verdanken; die älteren Sammlungen priesterlicher Materialien, wie z. B. die Schöpfungs- und Sintflutgeschichten, das Heiligkeitgesetz usw., die ein wenig später im »P« verarbeitet<sup>7</sup> und vermutlich zu »der Auseinandersetzung mit babylonischen Mythen im Exil« gebraucht wurden (G. Fohrer).

Daß es sich, was das Dtr. G. betrifft, um viel mehr als eine reine Sammlung- und Herausgeberarbeit handelte, wurde schon vorher dargestellt; um nun einen Schritt weiter zu gehen, möchten wir uns einige Fragen über dieses Verfahren erlauben. Dazu wird heute öfters die merkwürdige Dialektik des Herausgebers bei der Benützung der überlieferten Materialien festgestellt<sup>8</sup>: Einerseits hält

6 M. Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien I, 1943 (Nachdruck Darmstadt 1957), und, unabhängig von ihm, A. Jepsen, Die Quellen des Königsbuches, Halle 1953, 2. Aufl. 1956. Von M. Noth vgl. ferner Zur Geschichtsauffassung des Deuteronomisten, in Proceedings of the XXII. Congress of Orientalists, Istanbul 1951, Leiden 1957, Bd. II S. 558-566 und noch E. Jansen, Juda in der Exilszeit (FRLANT 69), Göttingen 1956 S. 12-19, der sich mit den Fragen nach dem Orte und dem Datum der Entstehung befaßt. Noths These, die von Jepsen bestätigt wurde, erfreut sich heute einer derartig verbreiteten Annahme, daß man sie einmal »Commonplace of Old Testament scholarship« genannt hat (vgl. E. M. Good, Art. Joshua, book of, IDB II [1962] S. 988-996). Für die verschiedenen Probleme und die vorgeschlagenen Lösungen, besonders der Beziehungen zur josianischen Reform, vgl. E. W. Nicholson, Josia's Reformation and Deuteronomy, in TGUOS 20 (1963-64) S. 77-84.

Dabei dürfen wir uns gewiß nicht den nicht unwichtigen Stimmen verschließen, die sich Noths These gegenüber seit jeher ablehnend verhalten: C. A. Simpson, The early traditions of Israel, Oxford 1948; G. Hölscher, Geschichtsschreibung im alten Israel, Lund 1952; G. von Rad, Theologie des Alten Testaments, Bd. I, München 1957 S. 135 ff. und 343 ff. (der Dtr. G. nur für Könige annimmt, und ferner z. T. noch mit dem Begriff Hexateuch arbeitet); A. Weiser, Einleitung in das Alte Testament, 5. Aufl. Göttingen 1963 S. 132 ff.; O. Eissfeldt, Einleitung in das Alte Testament, 3. Aufl. Tübingen 1964 S. 291 ff. und 300 ff. (der letzte hat seine Aussagen neuerdings noch bekräftigt in seinem Vortrag Hexateuch und Deuteronomium, gehalten auf der Theologischen Woche, Halle (Saale), 19.-21. Oktober 1965, mit einer Reihe von beachtlichen Argumenten, die mir aber eher Einzelfragen, nicht das Gesamtbild zu berühren scheinen) und endlich E. Sellin, Einleitung in das Alte Testament, 10., von G. Fohrer völlig neu bearbeitete Aufl., Heidelberg 1965 S. 210 ff.

Das Problem verschiedener redaktioneller Schichten im Dtr. muß hier unberührt bleiben; Noth denkt an eine Hand, Jansen und H. W. Wolff, Das Kerygma des dtr. Geschichtswerkes, ZAW 73 (1961) S. 171-186 (jetzt Ges. Stud. 1964 S. 308-324), bes. S. 183/320 ff., an zwei.

7 Hierzu W. Beyerlin, Herkunft und Geschichte der alten Sinaitraditionen, Tübingen 1961 S. 4 ff.; ferner A. S. Kapelrud, The date of the Priestly Code, in ASTH 3 (1964) S. 58 bis 64; ferner O. Plöger, Art. Pentateuch, RGG<sup>3</sup> 5 (1961) Sp. 211-217, bes. S. 215 f. und G. Fohrer, Art. Priesterschrift, ibid. Sp. 568 f. Für das Heiligkeitgesetz vgl. H. Graf Reventlow, Das Heiligkeitgesetz (WMANT 6) Neukirchen 1961 und H. Kilian, Literaturkritische und formgeschichtliche Untersuchung des Heiligkeitgesetzes (BBB 19), Bonn 1963. Beide Verfasser stimmen bei manchen Unterschieden doch darin überein, daß das Heiligkeitgesetz vor Hesekiel entstanden sein muß. Auf eine vor-Dtr. Datierung des ganzen »P«, wie sie seit 1930 von Y. Kaufmann vertreten wird, kann hier nicht eingegangen werden.

8 Noth, Überlg. Stud. S. 95 ff.; man vgl. neuerdings die anregende Arbeit von R. A. Carlson, David, the chosen King, Stockholm 1964 S. 22 ff., der diese Dialektik gut hervorhebt. Ich versuche hier erheblich weiter zu gehen als Noth, was die Neugestaltung des Stoffes betrifft.

Dtr. G. grundsätzlich seinem Stoff die Treue, anderseits muß seine immer wieder auftretende geschichtstheologische Originalität bei der Neuredaktion hervorgehoben werden. Die verschiedenen auserkorenen Einzelüberlieferungen werden zwar an sich inhaltlich weder stark entstellt noch vergewaltigt; anderseits bedeutet die nach gewissen eigenen Kriterien erfolgte Auswahl und Umgestaltung des Traditionsgutes und seine Zusammenfügung in einen neuen heilsgeschichtlichen Zusammenhang (wobei »heilsgeschichtlich« natürlich *latissimo sensu* gebraucht wird, also, im Fall des Dtr. G., eigentlich mehr von Beispielen von Unheil, Abfall, Gericht, Sühne, Umkehr, die durch menschliches Verschulden und göttlichen Eingriff gestaltet werden, als von einer Heilslinie im engeren Sinne) eine auf viel höherer Ebene stattfindende Zurechtbiegung und vielleicht eben doch Vergewaltigung des originalen Zusammenhangs der verschiedenen Materialien, als einzelne an den Überlieferungen selbst vorgenommene Eingriffe hätten zustande bringen können. Die älteren Traditionen, die gegen Heidentum und Synkretismus eiferten, hatten den Blick natürlich nicht auf das doppelte Exil von 597 und 587 v. C. gerichtet; oder wo von Schuld und Sühne die Rede war (was ja schon in der ältesten vor-dtr. prophetischen Geschichtsschreibung oder -überarbeitung durchaus stattfindet, vgl. z. B. nur Jdc. 9:23 ff. oder II Sam. 11:27, 12:12 usw.)<sup>9</sup>, geschah das nicht in Hinblick auf die Katastrophen der 1. Hälfte des VI. Jahrhunderts; oder ein König mag getadelten worden sein, aus Gründen die Dt. und Dtr. G. später aufnehmen konnten, doch erscheint es unwahrscheinlich, daß ein einige Jahrhunderte später erlassenes Gesetz den Maßstab zum Urteil geben konnte. Dies alles sollte klar sein, wenn sich auch gewiß die nationale Katastrophe des VI. Jahrhunderts ausgezeichnet als Erfüllung der prophetischen Drohungen gebrauchen ließ<sup>10</sup> und leicht als geschichtlich-theologische Folge der oft getadelten, vielfältigen Verfehlungen bezeichnet werden konnte.

So erscheinen also die alten vom Dtr. G. gebrauchten Überlieferungen nunmehr in einer ganz neuen Fassung, die mit den Absichten der ursprünglichen Autoren oder Tradenten wenig gemein gehabt haben dürfte!

3. Nun stellt sich uns aber eine wichtige Frage. Es steht fest, daß Dtr. G. eine rückblickende Schau auf die Geschichte seines Volkes darbieten wollte; aber beschränkt sich seine Hauptabsicht auf diesen Zweck? Mit anderen Worten: genügt es ihm, den (rein negativen) Beweis zu erbringen, daß die prophetischen Drohungen gegen das Volk sich verwirklichten? Will er seinen Zeitgenossen nur sagen, die Propheten hätten offensichtlich doch Recht gehabt? Eine bejahende Antwort würde natürlich das Werk des großen Geschichtstheologen bzw. -philosophen auf eine Interpretation *vergangener* Begebenheiten beschränken; nicht ein konkretes, positives Anliegen hätte er dann seinem Volke mit seinem Werk bieten wollen, sondern nur eine mit mehr oder weniger richtig gewählten und historisch kontrollierbaren Beispielen unterbaute, ziemlich langwierige Bußpre-

<sup>9</sup> L. Rost, Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids (BWANT III, 6), Stuttgart 1926 (jetzt Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament, Heidelberg 1965 S. 119-253), S. 127/234 ff.

<sup>10</sup> Auf den Zusammenhang zwischen Dt., Dtr. G. und den Propheten braucht nicht unmittelbar hingewiesen zu werden; die Betonung des Motivs Weissagung und Erfüllung war ja besonders wichtig, da sonst der Verdacht hätte auftreten können, nicht das vorausgesagte Gericht Jahwes, sondern seine Schwäche hätten das Exil verursacht bzw. zugelassen!

digt<sup>11</sup>! Eine solche Beschränkung scheint aber, angesichts des Umfanges seines Werkes, aber auch des bei aller Stereotypie großen und tiefen Gedankenkreises, eher willkürlich: zu diesem Zweck hätte ja die Predigt eines Jeremias oder dann erst recht die eines Hesekiels genügt. Sein Werk, eines der umfangreichsten des Alten Testaments, erhält erst eine Erklärung, wenn wir annehmen, daß seine Botschaft auch dazu dienen wollte, die Grundlagen zum geistigen Wiederaufbau seines Volkes zu legen. Man müßte ihm also eine ähnliche Absicht wie die der letzten Kapitel Hesekiels und die Deuterojesajas (Dtjes.) zuschreiben, wenn auch die geschichtlichen Umstände, unter denen er wirkte, noch viel ungünstiger als die des Letzteren waren. So fehlt ihm noch die Gewißheit der bevorstehenden Befreiung (er arbeitet ja auch 10—15 Jahre vor Dtjes.), und nur ein kleiner Lichtstrahl vermag die Todesfinsternis, in der sein Volk existiert, zu erhellen: die Begnadigung des Jojaqin, II Reg. 25:27—30, Jer. 52:31—34. Es ist aber nicht nur möglich, sondern geradezu unerlässlich für das Verständnis seiner Botschaft, ihm eine positive, in Richtung des Neuaufbaues seiner Gemeinde gehende Absicht unterzuschieben, die sich in vielem ähnlich, in vielem anders als die des Hes. und die des Dtjes. gestaltet.

4. Theologisch erhebliche Begriffe im Dtr. G. sind oft an einige sehr konkrete, durch den Aufenthalt in Palästina bedingte Elemente gebunden: das Gottesvolk, die erfüllten Landesverheißenungen, die Reinheit und Zentralisierung des Kultus, die Auseinandersetzung mit den Völkern. In Hinblick auf ihre Neuverwirklichung scheint der Ruf zur Umkehr zu erfolgen, der an das schauderhafte, doch öfters angekündigte Erlebnis des Exils anknüpfen kann, und durch den eine neue Wende in die Heilsgeschichte eintreten soll.

a) *Das Gottesvolk*, oder, wie man es auch genannt hat, »Jahwes Eigentumsvolk«<sup>12</sup> bildet den Adressaten auch des Dtr. G. Der Begriff ist genügend untersucht worden, als daß eine Neuerforschung vonnöten wäre; ich darf ihn also als bekannt voraussetzen. Wichtig für unsere Abhandlung ist aber, daß der Begriff besonders in Josua und Richter, doch auch noch in I Samuel, immer wieder auftaucht: das Gottesvolk ist der Handelnde bei der Landnahme und bei der Bundes-

11 Darauf läuft ein großer Teil der heutigen Forschung hinaus, auch wenn sowohl Absichten als auch Terminologie verschieden sind, vgl. Noth, a.a.O. S. 108 ff.: »Er [Dtr. G.] hat in dem göttlichen Gericht, das sich in dem von ihm dargestellten äußeren Zusammenbruch des Volkes Israel vollzog, offenbar etwas Endgütiges und Abschließendes gesehen und eine Zukunftshoffnung nicht einmal in der bescheidensten und einfachsten Form einer Erwartung der künftigen Sammlung der zerstreuten Deportierten zum Ausdruck gebracht«; G. von Rad, a.a.O. S. 340 ff., der den Ausblick auf die Vergangenheit (natürlich nur für I-II Könige, da er, wie gesehen, kein durchgehendes Dtr. G. annimmt) immer wieder betont, wenn auch »die eigentliche Thematik . . . des Werkes eine messianische ist . . .«, da ihm ja »unablässig das Bild von dem vollkommenen Gesalbten vor- schwebt und . . . es von diesem Bild aus die ganze Königsgeschichte in Frage stellt . . .« (S. 342 f.); oder endlich H. W. Wolff, a.a.O. S. 180/317 ff.: »Das Gebot der Stunde ist zunächst nur umzukehren zu Jahwe, von ganzem Herzen und von ganzer Seele«, vgl. Jde. 2, I Sam. 12 und andere Stellen. Auch Carlson, a.a.O. S. 25, zeigt sich nicht einverstanden mit dem allgemein angenommenen Pessimismus des Dtr. G. Den Einzelnachweis meiner These hoffe ich in meinem Kommentar über Josua und Richter (*Commentaire de l'Ancien Testament*, Bd. 5, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel) zu erbringen.

12 G. von Rad, Deuteronomiumstudien (FRLANT 58). 2. Aufl. Göttingen 1948 S. 49 ff. und Das Gottesvolk im Deuteronomium (BWANT III, 11) Stuttgart 1929; H. Wildberger, Jahwes Eigentumsvolk (ATANT 37) Zürich 1960.

schließung in Sichem, es fällt von Jahwe ab, es kehrt wieder zu ihm zurück; es empfängt die Buß- und Mahnworte. Dies ist bemerkenswert, da ja bekanntlich ältere Überlieferungen (die doch auch dem Dtr. G. zugänglich sein mußten) immer wieder nur von Einzelgruppen, und nicht vom Volk als ganzem reden. Wie wäre diese Hervorhebung zu deuten, wenn die Absicht des Dtr. G. sich darauf beschränkte, die endgültige Zerstörung des Volkes und also die endgültige Aufhebung des Bundes festzustellen? Und weshalb würde dann das Eingreifen des *cam ha'ares* bei den Königswahlen betont, und zwar gerade bei der Wahl solcher Könige, die nach den theologischen Kriterien des Dtr. G. gottgefällige Fürsten waren<sup>13</sup>? Natürlich sieht Dtr. G. im Königsbuch im freien jüdischen Bauerntum die legitimen Nachfolger des Gottesvolkes der Vorgeschichte! Und wozu überhaupt das Wort der Buße und der Umkehr an ein Volk richten, wenn nicht um seine Neugestaltung und seinen Neuanfang zu veranlassen? Die Verwandtschaft mit der Botschaft des Dtjes. sollte dabei offenkundig sein: nach ihm kommt ja gerade ein neues Gottesvolk zustande, und zwar unter Umständen, die nach den überlieferten Sätzen des »kleinen geschichtlichen Credos« gestaltet sind: Leben in der Fremde, Auszug und Rückkehr<sup>14</sup>, Einzug in das verheiße und durch Gottes Gnade neugewonnene Land! Der Hintergrund dieser dtjes. Botschaft wird auf einmal leicht verständlich, wenn wir annehmen, daß die Betonung des Gottesvolkgedankens bei ihm und bei Dtr. G. auf die Vorbereitung zum Wiederaufbau dieses Volkes hinzielt, und die betreffende Verkündigung also auf fruchtbaren Boden fallen konnte.

b) *Die Erfüllung der Landesverheißung.* Auch hier ist es mindestens bemerkenswert festzustellen, daß Dtr. G. wiederum die einheitliche Landnahmeverision übernommen hat, obwohl ihm die von ihr verschiedenen Überlieferungen gewiß zur Verfügung standen, ja es davon beträchtliche Überreste heute noch gibt; er ignoriert sie aber ganz und gar. Auch hier scheint die Lösung in einer ähnlichen Richtung wie der des Gottesvolkes zu verlaufen: genau so wie Dtjes. hatte auch Dtr. G. die Wiedererfüllung der Landesverheißung im Auge<sup>15</sup>. Beide würden also in zwei Bestandteilen des »kleinen Credos« miteinander übereinstimmen, wenn auch die Akzente nicht immer die gleichen sind: Dtr. G. betont das Scheitern der Vergangenheit im Blick auf die Zukunft, bereitete aber gerade das hauptsächlich auf die Zukunft gerichtete Wort Dtjes. vor.

c) *Die Reform und Zentralisierung des Kultus* werden nach dem Tode Josias erst in nachexilischer Zeit konsequent (ja, allzu konsequent, nach manchmal verzerrten dr. Grundsätzen) durchgeführt. Auf diesem Gebiet muß es zwar während

13 Vgl. mein *Der jüdische cam ha'ares und das Königtum in Juda*, VT 13 (1963) S. 187 bis 195 und R. Bächli, *Israel und die Völker* (ATANT 41) Zürich 1962 S. 186 ff.

14 Besonders das Auszugsmotiv wird bei Dtjes. unterstrichen, vgl. W. Zimmerli, *Der neue Exodus* in der Verkündigung der beiden großen Exilspropheten, 1960 (jetzt Ges. Aufs. 1963 S. 192-204) und B. W. Anderson, *Exodus Typology in Second Isaiah*, in *Israel's prophetic heritage, essays in honor of J. Muilenburg*, New York 1962 S. 177 ff.

15 Hierzu J. M. Myers, *The requisite of Response*, in *Interp.* 15 (1961) S. 14-31, der den Charakter von Dt. als »instructions and directions for the people of God in the Promised Land« definiert. Dasselbe darf aber auch von Dtr. G., besonders für Josua und Richter, gesagt werden. Diese hier und in der vorhergehenden Anmerkung hervorgehobenen Elemente sollten auch eine Neuuntersuchung des Abfassungsortes des Dtr. G., der meistens mit Palästina identifiziert wird, veranlassen.

des Exils verschiedene Programme gegeben haben, kennen wir doch mindestens noch ihrer zwei weitere: Hes. 40—48 und »P«. Indem aber Dtr. G. den Abfall der Väter und seine Folgen gebührend betonte, schuf es auch die Grundlagen zur kultischen, unter Josia schon versuchten Neugestaltung. Es ist gewiß kein Zufall, daß gerade Dtjes. einer der ersten Verfechter eines absoluten Monotheismus gewesen ist und daß wiederum seine Botschaft auf einen gutvorbereiteten Boden fallen konnte.

d) *Die Auseinandersetzung mit den Völkern* als eines der Grundmotive des Dt. ist das Thema einer vor kurzem erschienenen, anregenden Abhandlung<sup>16</sup>, deren Schlüsse sich zum größten Teil auch auf das Dtr. G. anwenden lassen. Wir gehen mit dem Verfasser von der Beobachtung aus, daß im Dt. die Großreiche der ersten Hälfte des Jahrtausends wenig oder nie, dagegen die Kananäer und die benachbarten Völker desto öfter, und zwar als Gefahr für den Glauben Israels, erwähnt werden; dies ist natürlich anders bei Dtr. G., dessen Neuausgabe der vergangenen Geschichte des Volkes die Großmächte seiner Zeit natürlich erwähnen mußte; doch man bemerke, daß die eigentliche religiöse Gefahr nur selten von ihnen hergeleitet wird (z. B. im Falle des 'Ahaz und Tiglat Pileser III, I Reg. 16, II Chr. 28, 2. Hälfte des VIII. Jahrhunderts): normalerweise handeln sie nur als Werkzeuge im Gericht Jahwes, wenn sie auch getadelt werden, sobald sie die durch diesen Auftrag gestellten Schranken überschreiten. Die wahre, religiöse Gefahr droht auch hier immer wieder von den Kananäern und von den Nachbarvölkern, vgl. die Umrahmungen von Richtern und Königen. Dies muß man doch wohl im Hinblick auf die Rückwanderung der Exilierten nach Palästina verstehen, die tatsächlich, unter derartigen von diesen Völkern verursachten Schwierigkeiten und Bedrohungen zu leiden hatte<sup>17</sup>.

5. Die Erforschung der gestaltenden Kräfte und gesetzten Ziele im Dtr. G. erscheint also besonders wichtig sowohl für den Historiker als auch für den Religionsgeschichtler und Theologen:

I. weil das Werk den ältesten Versuch einer Geschichtsschreibung nach klaren, systematischen und ideologischen Grundsätzen, also nach einem genau umschriebenen Vorverständnis darstellt;

II. weil die Auswahl gewisser Episoden und das damit verbundene Verständnis der Vergangenheit sowie die Betonung gewisser Schlüsselgedanken bei der Gestaltung der Vergangenheit uns festzustellen erlaubt, was das wahre Anliegen des Verfassers bzw. Herausgebers auch für die Gegenwart und die Zukunft war;

III. weil uns Dtr. G. wie keine andere Schrift im Alten Testament (außer der Chronik), aber dem Muster der prophetischen Geschichtsschreibung folgend, eine genaue Einsicht in den Werdegang einer heilsgeschichtlichen Betrachtung der Vergangenheit bzw. Interpretation ihrer Begebenheiten, samt ihrer theologischen und systematischen Voraussetzungen, erlaubt;

IV. weil es uns möglich ist zu sehen, wie solche Gedanken nicht nur zur Interpretation der Vergangenheit, sondern auch zur Neugestaltung der Zukunft verwendet werden konnten.

16 Hierzu Bächli, a.a.O., passim. Vgl. zu diesem Werk meine Rezension in ThZ 19 (1963) S. 57-59.

17 In diesem Sinn möchte ich das 1963 Gesagte vervollständigen.

## SIDNEY SOWERS

## On the Reinterpretation of Biblical History in Hellenistic Judaism

In his recent book *Heil als Geschichte*, Professor Cullmann has pointed out how past events of redemptive history are reinterpreted in the light of present realities again and again by the Biblical witnesses in both the Old and New Testament<sup>1</sup>. Events of redemptive history's past are repeatedly reinterpreted so that they yield new relevance to the situations of succeeding generations. How old experiences and traditions in Israel's history have been reinterpreted as redemptive history progressed has been made the major theme of Gerhard von Rad's *Old Testament Theology*. The regularity of such reinterpretation among the Biblical writers can hardly be denied even if one does not choose to assign it the central importance in Biblical theology Von Rad attaches to it.

The Jewish writer of the *Wisdom of Solomon*, Josephus, and Philo may be accurately described as struggling to draw out the Bible's relevance for their generations; hence their task was not unlike that of the prophets before them. Thus the Hellenistic Jews felt it necessary to show how the laws of the Torah were in accordance with the Law of Nature as understood by the age in which they lived. The problem of what to make of the Bible's history was treated similarly. The problem of history in Hellenism was the relationship between history and the eternal order of the cosmos. The cosmos was orderly. But what order is there operating on the level of human events?

Stoic metaphysics came to the aid of the philosophy of history for some Hellenistic Jewish writers. According to Stoic theory, the ultimate nature of reality is arranged anthropocentrically. The universe exists for the sake of man. Everything that exists is a provision for man's needs. The Stoic system therefore argued that the universe is under the care of a metaphysical agency called *πρόνοια*, Providence, which is responsible for the things that are and events that happen. Stoic historiographers made it their task to show that world history has not been unfolding in an accidental way. Events have been occurring in history by the agency of *pronoia*. One may take as an example the fifty-two volume study of the Stoic Posidonius which tries to show that *pronoia* has been the power directing the course of world history<sup>2</sup>.

The work of *pronoia* was complemented and somewhat overlapped by that of another metaphysical principle, δίκη, Justice. *Dike* has an interesting history

<sup>1</sup> *Heil als Geschichte*, Tübingen, 1965, pp. 40-96.

<sup>2</sup> See K. Reinhardt, *Poseidonius von Apameia der Rodier genannt*, Stuttgart, 1954, c. 631.

in its Greek origins. In Homer and Hesiod's era and afterward *dike* was considered an Olympian goddess with juridical functions and stood beside the throne of Zeus as an accuser and judge of men. Later the philosophers imagined her as the one who punishes transgressors of the divinely fixed order of nature, no longer as a divine power intervening in the affairs of men, but as a driving force of justice built into the nature of things<sup>3</sup>. *Dike* insured that those who transgressed the established moral law of nature would be punished ultimately. History gives ample testimony to this according to the Stoic view.

A number of Hellenistic Jews found the above interpretation of history suggestive. There were natural affinities between *pronoia* in Stoic historiography and the Lord's guiding Biblical history according to his purpose for Israel. The Stoic view also seemed to commend itself quite naturally to the Biblical doctrine of retribution in history. Justice, after all, is a retributive term having great frequency in the Bible. Moreover, one can see ample illustrations in the accounts of the Deuteronomic historians and the Chronicler of a conception of retribution similar to the one found in Stoic historiography. The punishment precisely fits the crime. One has only to make a sampling of history to see that in a striking number of cases evildoers have been punished not only by an inexorable divine or metaphysical Justice. They have been repaid with the same evil they have visited upon others.

In the *Wisdom of Solomon*, *coφία* is the primary providential agency seen operating in Biblical history according to the summary of God's saving events in chapters 10 and 11. But *pronoia* and *dike* are not overlooked either. Stoicism had struggled with aspects of the problem of evil. If *pronoia* has arranged all things with man's welfare in view, why does nature contain so much that is destructive to man? What purpose did *pronoia* have in mind in creating man-eating animals, for instance? The Stoic answer was man-eating animals are on earth for the purpose of punishing evildoers. Such animals are to be the obedient servants of δίκη who governs human affairs and sees to it that evil men get what is coming to them. This is also the conclusion reached in chapter 11 of the *Wisdom of Solomon*. God created vicious animals with the punishment of idolaters in mind that those who worship idols made in the likeness of animals may be attacked and punished by animals »that they may learn that one is punished by the very things by which he sins« (11.16). Wisely did divine Providence create these animals. But the passage goes on to say that aside from them, *dike* has other ways of visiting evil upon those who deserve it: »Even apart from these, men could fall at a single breath when pursued by δίκη« (11.20).

*Dike* (1.8) and *pronoia* (14.3; 17.2) are mentioned elsewhere in the book. The *Wisdom of Solomon* can think of them as attributes or hypostases of God's essence. Or it thinks of them as separate metaphysical realities. Therefore the book can speak of »thy Providence, O Father«, or »the eternal Providence« in the absolute, just as *dike* appears in the absolute (11.20). In the *Wisdom of Solomon*, *dike* and *pronoia* are on their way toward gaining a metaphysical rank comparable to that of *sophia*.

In Josephus' *Jewish Antiquities*, *pronoia* in the absolute is invoked again and again to explain what has happened in Biblical history and the subsequent history

<sup>3</sup> See R. Hirzel, *Themis, Dike und Verwandtes*, Leipzig, 1907, pp. 56-225; 412-14.

of the Jews, and the understanding of *pronoia* found in the *Wisdom of Solomon* appears again. In one passage stating Josephus' philosophy of Biblical history, the reader is told that the prophecies of Daniel and their fulfillment in the Maccabean times prove that the Epicureans are wrong in denying *pronoia* governs human affairs and the cosmos:

All these things, as God revealed them to [Daniel], he left behind in his writings, so that those who read them... must... learn from these facts how mistaken are the Epicureans, who exclude Providence from human life... For if it were the case that the world goes on by some automatism, we should not have seen all these things happen in accordance with his prophecy<sup>4</sup>.

For Josephus, *pronoia* performs the retributive function which it shares with *dike* in the *Wisdom of Solomon*. Thus *pronoia* rather than *dike* repays Aristobulus for the murder of Antigonus. To show his misfortune is not due to chance, *pronoia* arranges for Aristobulus' blood to be spilt on the very spot where the stains of his dead brother's blood lay (*Ant.* XIII 314).

The Stoic view of history is incorporated into the thought of Philo of Alexandria much more thoroughly than in the *Wisdom of Solomon* or Josephus. Students who have never read any of Philo's writings usually associate his name with the allegorical interpretation of the Old Testament for which he is primarily remembered. But Philo also examined Biblical history in nonallegorical treatises. Four of his extant treatises are devoted to introducing and explaining the historical material of the Pentateuch to Gentile inquirers. The tracts *On Abraham*, *On Joseph*, and *Life of Moses* (two volumes) form a part of the literature known as the »Exposition of the Laws« and presuppose that the reader is already familiar with his *On the Creation*, which opens his allegorical commentary as well (*Abr.* 2). These works are included in Philo's »Exposition of the Law« because the lives of these patriarchs and Moses are »living and vocal laws« (ἔμψυχοι καὶ λογικοὶ νόμοι, *Abr.* 5), as Philo intends to show in the telling of their stories. From this material, as well as passages in some of Philo's other writings, we are able to get a clear picture of his philosophy of Biblical history.

In another treatise in the »Exposition«, *On Rewards and Punishments*, a more systematic statement is presented of the principle (or principles) which Philo sees at work in Biblical history and which he points to repeatedly in his retelling of it. The historical part of Moses' writings, as distinguished from his record of creation and the laws, »is a record of good and bad lives and of the sentences passed in each generation on both, rewards in one case, punishments in the other«<sup>5</sup>. Certain people have chosen to live by Virtue, which means following the Law of Moses, while others have chosen not to (*Praem.* 4—6). Philo's thesis is that history will show that the life of virtue in individuals, for instance Enos, Enoch, and Noah, or Abraham, Isaac, and Jacob, in families, and in nations is invariably rewarded by victory over one's enemies, wealth, and long life (*Praem.*

<sup>4</sup> *Ant.* X 277-280, tr. Ralph Marcus, Loeb Classical Library, London, 1937.

<sup>5</sup> *Praem.* 2, tr. F. H. Colson, Loeb Classical Library, London, 1939. In this article except where the quotations from Philo are my own translations, I am using the renderings of F. Colson and G. Whitaker.

8ff.). Conversely, the evil life is recompensed with famine, destruction by nature and enemy, and all the evils listed in Deut. 28 and Lev. 26 for disregarding the Mosaic legislation (*Praem.* 127—151). This, says Philo, is so because a specific divine force operates in human history called *dike*. Philo argues that *dike* is the agency which visits upon the wicked the calamities warned about in Deuteronomy and Leviticus (*Praem.* 136). On the other hand, *dike* is the same metaphysical friend who watches over the virtuous, protecting them against the ravages of war (*Praem.* 93). At the end of Philo's treatise *On the Decalogue*, he explains that God did not interrupt his simple commandments with words of penalties for infractions, knowing that *dike*, his assessor who surveys human affairs, would inflict punishment on sinners as a matter of course because of her natural hatred of evil (*Praem.* 177). Thus *dike* is given the task of enforcing the Decalogue.

Scripture shows that those who rebel against righteousness are doomed to destruction, as those who were destroyed at the time of Noah because they lived unjustly and denied that the world is governed by *pronoia* (*Praem.* 23.). *Pronoia* is also a divine agency, like *dike*, which insures the well-being of the virtuous among mankind and bestows upon them the wealth of earthly riches, filling their storehouses (*Praem.* 104). So one of Philo's tasks in retelling the Biblical stories is to show how the righteous have been vindicated and the sinners crushed by *dike*, and how the life of virtue has been rewarded with well-being and prosperity by *pronoia*.

Thus the heavenly eye of *dike* sent Moses as a champion to defend the maidens at the well against the shepherds who tried to drive them away (*Mos.* I 55ff.). Charged as spies in Egypt, the brothers of Joseph realize that *dike* was then devising their downfall for their crime against their brother (*Jos.* 170). The impending onslaught of *dike* was premonished in the bad consciences of the builders of the Tower of Babel. This is shown by their words, »before we are dispersed« (*Conf.* 118ff.). The same *dike* who punishes offenders against the Decalogue sent the flood upon sinful mankind at the time of Noah. It also rained down fire and brimstone upon the wicked cities of Sodom and Gomorrah. Memorials of this catastrophe wrought by *dike*, says Philo, are still to be seen in Syria in the smoking ruins of cinder and brimstone (*Mos.* II 53—56)<sup>6</sup>.

When we turn from Philo's discussions of Biblical history to his two political treatises, *Against Flaccus* and *On the Embassy to Gaius*, we find him writing history according to the same schema. Both tracts were called forth because of a crisis in Jewry in Alexandria especially, but elsewhere in the empire too. Alexandrian mobs had demonstrated against the Jewish king, Agrippa, during his stay in Alexandria. Fearing afterward that Agrippa would protest to Emperor Gaius that the Alexandrians had thereby affronted the authority which Gaius

<sup>6</sup> In his reference here to Sodom and Gomorrah, Philo is passing on an interesting piece of Jewish propaganda for the credibility of Gen. 19 on the basis of archeological evidence. The same appeal is made by Josephus (*Ant.* I 203, *Bell* IV 484 f.), and *Wisd.* 10.7. Philo does not mention the rest of this argument which saw in a column of salt in the wilderness the remains of Lot's wife. A. White, *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*, II, New York, 1896, pp. 224 f., gives a sketch of the argument which was continued by Christians, Jews, and Moslems after Philo even into the middle of the 19th century.

had placed in him so that Gaius would take reprisals against the Alexandrians, certain Egyptian leaders conceived of a plan to prove Alexandria's loyalty to Gaius (*Flac.* 25—40). Some proposed and Flaccus the governor subsequently approved that images of the emperor be erected in all meetinghouses (*Flac.* 41—43). The setting up of the images amounted to desecration in Jewish synagogues, and when the Jews resisted this edict, Flaccus declared the Jews aliens in Alexandria and permitted the anti-Semitic mobs to pillage and murder Jews at will (*Flac.* 44—54). Following this, Philo says of Flaccus:

At this point δίκη, the champion and defender of the wronged, the avenger of unholy men and deeds, began to enter the lists against him (*Flac.* 104).

Unlike other governors, who at times were convicted of mishandling their public offices only after the expiration of their appointments and after a fair trial before the emperor, Flaccus was to be apprehended ahead of time by *dike* »who hates evil« (*Flac.* 107). Former friends of Flaccus, Isidorus and Lampo, had brought some kind of accusation against him before Gaius (*Flac.* 125f.), and the emperor dispatched a centurion named Bassus to Alexandria to arrest the governor (*Flac.* 109). As in the *Wisdom of Solomon* and Josephus, so in Philo's doctrine of *dike* sinners are not merely punished, but punished by evils like those they have inflicted upon others. So Philo parallels as many of Flaccus' sufferings with those of his Jewish victims as possible. Flaccus' arrest was made in a comfortable home »for it was only right that a hospitable hearth should be the scene where δίκη first fell on one who had destroyed numberless hearths and homes of persons that had done no wrong« (*Flac.* 115). Convicted and condemned to exile, Flaccus laments that because he expropriated the Jews, denied them their rights of citizenship, humiliated them before their enemies, he also lost his property and citizenship, and was paraded as a spectacle through many cities (*Flac.* 171ff.). At last Gaius changed Flaccus' sentence from exile to death. Flaccus put up so much resistance to those commissioned to execute him that they were not able to thrust their swords squarely through him. So he died from many wounds poorly dealt:

For it was the will of δίκη that the butcheries which she wrought on his single body should be as numerous as the number of the Jews whom he unlawfully put to death (*Flac.* 189).

*On the Embassy to Gaius* is also written against a political figure, Emperor Gaius, who set himself against the Jews by refusing to restore their political rights in Alexandria (*Legat.* 119), demanding to be worshipped by them (*Legat.* 114—118). As in the case of Flaccus in the last treatise, this work undoubtedly told how Gaius met his violent end by assassination<sup>7</sup>. Unfortunately the end of this document has been lost, and no mention is made in it of Gaius' death. But in the extant part we still find the same interpretation of history as we have seen in *On Flaccus*. Philo begins by stating that the political events immediately past are enough to prove that God cares for (προνοεῖ) those who worship him and call upon him (*Legat.* 3f.). He notes that not long after Gaius' self-deification and the subsequent persecution of the Jews because they refused to worship him, evil was brought upon the whole empire as wars broke

7 Josephus, *Ant.* XIX 278.

out between Europe and Asia and between islands and mainland (*Legat.* 144). The refusal of Emperor Augustus to demand such veneration from the Jews saved the empire from the chaos which Gaius' conceit brought to it (*Legat.* 144—48). Because of Gaius' desire to be worshipped in Palestine, the stage in that land was set for civil war. But Philo says, »in the πρόνοια and watchful care of God, who surveys and presides over all things with δίκη,«, no one touched off a war which would have resulted in the shedding of much innocent blood (*Legat.* 334—36).

Philo's *On Rewards and Punishments* contains some assurances for the future history of his people. As Philo moves through the promises and admonitions of Deuteronomy and Leviticus, he makes a statement for which his only support in the texts is the phrase »I will destroy evil beasts out of your land« in Lev. 26.6. Having stated that enemies are of two kinds, men and beasts, Philo declares that there is no end to the warfare men wage with beasts: »For this is the one war where no quarter or truce is possible; as wolves with lambs, so all wild beasts on land and water are at war with all men« (*Praem.* 87). Then comes the remarkable utterance: »This war no mortal can quell; that is done only by the Uncreated, when He judges that there are some worthy of salvation, men of peaceful disposition who cherish brotherly affection and good fellowship...« Philo is firmly stating that in the future when God decides that a significant part of mankind merits salvation, he will work a miracle such as is envisioned in Is. 11.6—9. Before this can happen, »a very necessary preliminary to this is that the wild beasts within the soul shall be tamed...«, then »the animals too will become tame and gentle« (*Praem.* 88f.). Next will come the abolition of war. As men see the taming of the animals, they will be ashamed to fight each other, and war will pass away. But if any should dare fight against the pious in that time, he will discover that *dike* is their ally and that person will meet complete defeat (*Praem.* 92—94).

It has been generally taken for granted that Philo, the metaphysician and mystic, was farthest of all removed from eschatological thinking. When certain Philo scholars have come to the treatise *On Rewards and Punishments* and its promises of an eschatological intervention into history by God in behalf of his people, they have denied it was a matter of any importance to Philo. E. Bréhier states Philo was simply exegeting the Law at this point without expressing his personal opinion<sup>8</sup>. But Bréhier overlooks the fact that the promises of Leviticus and Deuteronomy which Philo is interpreting are not properly eschatological at all, and that Philo is deliberately reading an eschatology into what were originally admonitions to keep the covenant.

Suddenly Philo says:

For »there shall come forth a man«<sup>9</sup>, says the oracle, and leading his host to war he will subdue great and populous nations, because God has sent to his aid the reinforcement which befits the godly, and that is dauntless courage of soul and all-powerful strength of body, either of which strikes fear into the enemy and the two if united are quite irresistible (*Praem.* 95).

<sup>8</sup> *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1908, p. 4.

<sup>9</sup> Numb. 24. 7 LXX.

Diverging from his sources in Leviticus and Deuteronomy, Philo cites a text from Numbers in order to bring a Messianic figure into the promises for the end time, a figure who will lead the godly to victory in the eschatological war. This is the same figure who is called the »husbandman« for whom Philo is waiting in *Som.* II 61—64 and who has not yet appeared to prune away the arrogant rulers (no doubt the Romans and Egyptians) from the human tree, as E. Goodenough has pointed out<sup>10</sup>. Philo says nothing further here about this Messianic figure<sup>11</sup>. But later he writes that the Jews liberated in Greece and the barbarian world in the end time will all arise and with one urge move »to the one appointed place« (Palestine is meant<sup>12</sup>) »guided in their pilgrimage by a vision divine and superhuman unseen by others but manifest to them as they pass from exile to their home« (*Praem.* 165). Whether this vision is of the Messiah again or some other allusion is meant is not clear<sup>13</sup>.

Certainly eschatology belongs to Philo's philosophy of history. But this eschatology must be seen in its proper place in Philo's thought. Eschatology does not belong to a predetermined plan of God which is being worked out in history for the final salvation of God's people. History is following no such divine plan for Philo. Significantly, all of Philo's extant eschatological statements (with the exception of II *Som.* 64) occur in the treatise, *On Rewards and Punishments*, whose theme is »the rewards and punishments which the good and bad have respectively to expect« as a result of their obedience or disobedience to the Pentateuch (*Praem.* 3). History is being led by the divine agencies, *dike* and *pronoia*, which enforce the Decalogue. These agencies wait for men to act and then reward or punish them on the basis of their deeds. The same principle is true for eschatology. God is waiting for a certain number of the Jewish people to repent and become »worthy of salvation« (*Praem.* 87). When enough are worthy, in accordance with the metaphysical principles of retribution, God will fulfill the promises of Deuteronomy and Leviticus in an eschatological way.

In this view of history there is no difference whatever between the Bible's special history and world history. The same factors and forces creating the substance of Biblical history, which is »a record of good and bad lives and of the sentences passed in each generation on both« (*Praem.* 2), lead to the downfalls of Flaccus and Gaius and the vindication of the Alexandrian Jews, and will one day bring in the Messianic age. The events of Biblical history and even eschatology itself are reduced to the interplay of the agencies *dike* and *pronoia*. Philo can make eschatological predictions with confidence because he thinks he understands the metaphysical forces which cause history always to behave in the same way. It hardly needs to be pointed out that in Philo there is nothing left of the history of salvation view of Israel's past and future.

Thus there is a potential danger to the history of salvation perspective inherent in the device of reinterpretation. The process of reinterpretation may so alter

10 *The Politics of Philo Judaeus*, New Haven, 1938, pp. 24 f.

11 He identifies the Messiah promised in Zech. 6. 12 with the true incorporeal image of God, the prototype of humanity, an interesting speculation which again is not followed through (*Conf.* 62 f.).

12 See W. Bousset and H. Gressmann, *Die Religion des Judentums*, Tübingen, 1926, pp. 206 ff.

13 See Colson's note in the Loeb Library edition *ad loc.*

the meaning of past events that their relationship with the history of salvation is completely lost. If we accept redemptive history as the element constituting the unity of the Bible<sup>14</sup>, redemptive history becomes the norm dictating the boundaries within which its own reinterpretation is legitimate. Redemptive history implicitly contains its own canon of how it may and may not be reinterpreted. However a past event is afterward interpreted, it must not be forgotten that it reveals something that cannot be learned from the experiences of history in general. Nor can the events of redemptive history be explained solely by standard principles, metaphysical or otherwise, responsible for the unfolding of history. Redemptive history is not a history designed to confirm our suspicions. It is a history full of sudden surprises, and whatever new interpretations of its events may appear should come as surprises.

14 O. Cullmann, *Heil als Geschichte*, pp. 269-280.

PIERRE GEOLTRAIN

## Une vision de l'histoire dans le Judaïsme intertestamentaire

Entre la rédaction du dernier livre de l'Ancien Testament et celle du premier livre du Nouveau Testament, le bas-judaïsme à produit une quantité d'ouvrages dont le volume égale celui de l'Ancien Testament. Comment ces générations, si proches du christianisme naissant lisaient-elles les événements de l'histoire? Leurs conceptions rencontrent-elles celles qu'ont eues les auteurs du Nouveau Testament? C'est ce que nous voudrions examiner très rapidement, moins pour aboutir à des solutions que pour indiquer les lignes d'une recherche qui serait à mener dans le détail. Essayons de voir comment les écrits de Qoumrân et les Pseudépigraphes ont considéré le passé d'Israël, leur histoire présente et le futur proche.

Soit qu'ils utilisent des symboles, à la façon des prophètes ou des apocalypses (*I Hénoch* ou *IV Esdras*), soit qu'ils s'expriment en clair (*Jubilés* ou *Ecrit de Damas*), les écrits juifs intertestamentaires suivent le schéma traditionnel de l'Ancien Testament pour décrire l'histoire passée. Mais plusieurs d'entre eux ont une vision des choses plus pessimiste peut-être que celle que nous trouvons dans les textes canoniques. Ainsi, dès avant le déluge, le monde est la proie des anges déchus (*I Hénoch*, 6—8); il tombe au pouvoir de Mastema après le déluge (*Jubilés*, 10—11). Cela est vrai aussi de la vision qu'on se fait de l'histoire particulière d'Israël. Bien qu'elle se déroule sous le signe de l'élection et de l'alliance, cette histoire apparaît surtout comme une longue suite de rébellions du peuple, au sein duquel Dieu se choisit pourtant quelques hommes. Certes, l'élection d'Israël parmi les nations est nettement soulignée, par exemple dans les *Jubilés* qui récrivent la *Genèse* en truffant le récit de détails qui particularisent le peuple élu<sup>1</sup>. *IV Esdras*, sous une forme plus poétique, rappelle également cette élection:

«Entre toutes les forêts et tous les arbres de la terre, tu as choisi une vigne unique. Sur toute la surface de la terre, tu t'es choisi un seul champ à cultiver et parmi toutes les fleurs du monde tu as choisi un lis unique. Parmi tous les abîmes de la mer tu t'es gardé un seul ruisseau et de toutes les cités bâties tu ne t'es consacré que Sion. Parmi tous les oiseaux de la création, tu n'as appellé pour toi qu'une seule colombe et parmi tous les animaux créés tu ne t'es destiné qu'une seule brebis: de tous les peuples, qui sont nombreux, tu t'es acquis un peuple unique...» 5, 23—27).

<sup>1</sup> A. Jaubert, *La notion d'Alliance dans le judaïsme aux abords de l'ère chrétienne*, 1963, p. 98-99.

Mais, à l'intérieur de cette élection, la véritable succession est celle des désobéissances du peuple et de ses châtiments. *L'Ecrit de Damas* nous en donne un résumé concis dans lequel les mots «à cause de cela» reviennent de façon obsédante (C. D., II, 16—III, 11): à cause de cela ils s'égarèrent, à cause de cela ils trébuchèrent, à cause de cela ils furent pris, à cause de cela ils se rendirent coupables etc. . . . A cause de cela, c'est à dire de leur obstination, de leur refus d'obéir aux commandements divins<sup>2</sup>. Seuls Abraham, Isaac et Jacob, les plus grands parmi les Pères, et sans doute Moïse, de façon sous entendue, trouvent grâce aux yeux du narrateur. Les rois? ils furent retranchés. Les héros? ils périrent. Cette façon de transformer un rappel de l'histoire en véritable réquisitoire évoque immédiatement le texte même du discours d'Etienne, tel que nous le rapporte le livre des *Actes*. Le récit d'Etienne garde en effet un caractère serein, d'Abraham à Moïse (*Actes*, 7,2—22). Mais à partir de Moïse, c'est la résistance du peuple au projet divin qui est surtout soulignée, pour aboutir enfin à cette définition qui reprend le thème dominant que nous avons trouvé dans *l'Ecrit de Damas*: «Vous qui avez reçu la loi en préceptes d'anges et qui ne l'avez pas gardée.»

Outre les Patriarches, quelques uns, à chaque génération, sont demeurés fidèles: il y a un reste:

«Car, à cause de leur infidélité, à eux qui L'avaient abandonné, Il cacha Sa face à Israël et à son Sanctuaire, et Il les livra au glaive.

Mais, se souvenant de l'Alliance des patriarches, Il laissa un reste à Israël et ne les livra pas à l'extermination<sup>3</sup>.»

C'est le maintien de ce «reste» qui permet à la génération présente de voir l'Alliance préservée:

«Mais grâce à ceux qui étaient restés attachés aux commandements de Dieu, et qui leur avaient survécu comme un reste, Dieu établit Son Alliance avec Israël à jamais, leur révélant les choses cachées à propos desquelles s'était égaré tout Israël . . . (C D, III, 12—14).»

Peut-on parler d'une théologie du «reste» à Qoumrân? A vrai dire, le terme même est peu employé. «Je sais que tu élèveras dans peu de temps les survivants parmi ton peuple et le reste parmi ton héritage» lisons-nous dans *les Hymnes* (1QH, VI, 8). Si l'emploi du mot est rare<sup>4</sup>, l'idée est partout et nul ne songe à le nier: les membres de la communauté essénienne se considèrent comme le «verus Israël». Dans le temps présent, eux seuls sont les héritiers de l'Alliance. Ils aiment à s'appeler les «élus», «élus de Dieu», «élus d'Israël», «élus de justice», «élus de la Bienveillance»<sup>5</sup>. Tous les hommes entrés dans la secte forment le Lot de Dieu, le Conseil de Dieu, son Parti. L'image du plant divin, de la plantation, qui, dans l'A. T. désigne le peuple d'Israël dans son ensemble, les Esséniens l'appliquent à leur seule communauté (1QS, VIII, 5; CD, I, 7). L'hymne qui reprend ce symbole de la plantation en y joignant celui du «rejeton», l'explique en une subtile allégo-

2 Cf. A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte*<sup>3</sup>, 1964, p. 139, n. 2.

3 CD, I, 3-5. Nous citons les textes de Qoumrân dans les traductions de A. Dupont-Sommer, dans *Les écrits esséniens*<sup>3</sup>.

4 Cf. 1QM, XIII, 8 et, pour désigner les survivants de la guerre eschatologique, 1QM, XIV, 8-9.

5 1QpHab, X, 13; CD, IV, 3; 1QH, II, 13; 1QS, VIII, 6.

rie. La plantation éternelle, c'est à dire l'Israël fidèle, héritier des promesses, voit les «arbres de vie», c'est à dire les élus, faire pousser un Rejeton, autre figure de la communauté fondée par le Maître. Thème proprement messianique qui, plus qu'aucun autre peut-être, nous montre à quel point le Maître s'identifie à son œuvre, l'Elu à la communauté des élus<sup>6</sup>.

Il n'y a donc pas eu de génération spontanée. La plantation avait une «racine» plus ancienne<sup>7</sup>, la secte a recueilli l'Alliance, mais elle en a fait une alliance renouvelée, la Nouvelle Alliance<sup>8</sup>. C'est elle, sous l'impulsion de son fondateur, avec les traits particuliers que lui donnent son idéal de sainteté, ses doctrines et sa législation, c'est elle qui prétend incarner seule la «plantation de justice».

Un autre écrit, issu des mêmes milieux, *I Hénoch*, nous permet de voir ce transfert des promesses au reste élu. Comme dans le livre des *Jubilés*, la plupart des textes d'*Hénoch* dans lesquels nous rencontrons l'image de la plantation, concernant l'Israël de l'histoire, le peuple choisi. Mais, dans l'«Apocalypse des Semaines», Hénoch déclare:

«Au sujet des Fils de Justice,  
au sujet des Elus du monde,  
et au sujet de la Plante d'équité,  
voici ce que je vous dirai<sup>9</sup> . . . »

On notera la saveur qoumrâniene des expressions. Fils de Justice: *benê sédég* (1QS, III, 22; IX, 14). Elus du monde: élus d'entre les hommes (1QS, XI, 16). Plante d'équité: plantation éternelle. Plus qu'à l'histoire d'Israël, notre auteur songe surtout à la fin de cette histoire, c'est à dire à son époque. Il énumère les diverses «semaines» qui résument l'histoire. Pendant la troisième semaine, un homme est élu, qui doit croître en «plante de justice» pour l'éternité: il s'agit d'Abraham et l'image désigne encore Israël. Dans la septième semaine, qui couvre la période qui s'étend de l'exil à l'époque de notre auteur, la «génération est perverse et ses œuvres sont abomination». (Il faut avoir à l'esprit que la fin de cette septième semaine correspond au carré de sept et précède immédiatement le nombre cinquante, dont la valeur cosmique est connue et qui doit donc marquer ici un changement de perspective<sup>10</sup>). Trois nouvelles semaines sont en effet décrites par la suite, mais elles se situent à un autre niveau et concernent le temps de la justice, de la vengeance et du jugement final.) Hénoch révèle donc qu'à la fin de la septième semaine, c'est-à-dire à l'époque contemporaine de notre auteur, «seront élus les justes élus de la plante éternelle de justice, pour que leur soit donné au septuple l'enseignement qui concerne toute la création<sup>11</sup>». Il ne fait aucun doute pour nous que c'est la fondation de la secte de Qoumrân qui est ici visée. Des justes sont restés en Israël, en qui n'a pas cessé de vivre la plante de justice, mais c'est une élection nouvelle — de même qu'il y a une nouvelle alliance —, qui va les rassembler en une communauté, représentant seule la plantation éternelle. Selon le «livre des Paraboles», d'ailleurs,

<sup>6</sup> 1QH, VIII, 4 et ss.; cf. 1QH, VI, 15-18; VII, 19.

<sup>7</sup> Cf. CD, I, 7 et ss.: «(Dieu) fit pousser d'Israël et d'Aaron une racine de plantation . . . »

Il s'agit de la génération qui précède ceux qui se rassemblent autour du Maître (Cf. A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens*, p. 137, n. 1 et 2).

<sup>8</sup> Cf. A. Jaubert, *op. cit.*, p. 209 et ss.

<sup>9</sup> *I Hénoch*, 93, 2.

<sup>10</sup> Cf., par ex., Philon, *Cont.*, 65 et 1QS, X, 4.

<sup>11</sup> *I Hénoch*, 93, 10.

c'est justement en cette période finale que «la communauté des élus et des saints sera semée<sup>12</sup>...»

Cette communauté élue, qui se substitue à Israël, est désignée dans le «livre des Paraboles» à l'aide de trois termes qui signifient «lot ou parti», «congrégation», «communauté ou assemblée». Or ce parti, qui est celui de Dieu, est aussi présenté comme celui du Messie. On nous parle de «sa» congrégation, de «son» parti<sup>13</sup>. Dans la plupart des textes, l'Elu et les élus, le Juste et les justes sont nommés de pair. Le Messie apparaît comme le premier parmi ceux de sa communauté, comme leur chef, et, dans les cieux, comme celui qui précède ceux qui attendent la gloire après lui. Jusqu'où va cette union? *Les Hymnes* nous en donnent une idée. Le Maître, fondateur de la communauté, est à la fois la source jaillissante qui fait vivre cette plantation éternelle et le jardinier qui en prend soin:

«... Tu m'as placé comme une source de fleuves dans un lieu desséché et un jaillissement d'eaux dans une terre aride et une [ir] rigation de jardin [dans un désert] ...

Et toi, ô mon Dieu, tu as mis dans ma bouche comme une pluie automnale pour tous [les fils d'homme] et un jaillissement d'eaux vives qui ne tarira pas...

Si je remue la main pour creuser ses canaux (ceux de sa plantation), ses racines s'enfoncent (même) dans du rocher de silex... Mais si je retire la main, il sera comme un gené [vrier dans la steppe]<sup>14</sup>...»

La vie entière de la plantation dépend du Maître. C'est donc à bon droit qu'il emploie lui aussi le possessif et qu'il dit ailleurs: «ma» bâtisse<sup>15</sup>. Mais le psalmiste nous montre aussi, dans un texte fort difficile et très discuté<sup>16</sup>, la communauté sous l'image de la femme enfantant le Messie, dans le cataclysme cosmique de la fin des temps. Derrière le langage mythique de ce texte, retenons ici l'affirmation que le Messie est l'expression même de la communauté. Elle est l'Election, il est l'Elu<sup>17</sup>. Elle rassemble en son sein des justes, il est le Juste<sup>18</sup>. Les membres de la communauté sont chargés «d'expier pour la terre»<sup>19</sup>; le Messie d'Aaron et d'Israël «expiera leur iniquité»<sup>20</sup>. Ainsi semble déjà s'esquisser dans ce milieu, non seulement le processus d'élection, mais aussi celui de substitution, caractéristique de la façon par laquelle la prédication de la chrétienté primitive a exprimé l'histoire du salut<sup>21</sup>. Mais cette esquisse ne concerne que la première partie du schéma historique, celle qui est marquée par le phénomène de réduction.

12 *I Hénoch*, 62, 8.

13 *I Hénoch*, 53, 6; 46, 3.

14 1QH, VIII, 4-5, 16, 22-24.

15 1QH, VII, 9.

16 L'étude de base de 1QH, III, 1-18 reste celle de A. Dupont-Sommer, *La mère du Messie et la mère de l'Aspic*, RHR, 147, 1955, p. 174-188.

17 Cf. J. Stardy, *Un texte messianique araméen de la grotte 4 de Qumrân*, Mémorial du cinquantenaire de l'Ecole des langues orientales anciennes de l'Institut Catholique de Paris, 1964, p. 51-66.

18 Outre le titre de Maître de Justice, cf. *les Paraboles d'Hénoch* qui sont, selon nous, un document d'origine essénienne.

19 1QS, VIII, 6, 10; cf. 1QS, IX, 4.

20 CD, XIV, 19: «... jusqu'à ce que vienne le Messie d'Aaron et d'Israël et qu'il expie leur iniquité.» Cf. 11 QMelch, 6-8 (ce texte très important sur Melchisedek a été publié par A. S. Van Der Woude, *Oudtestamentische Studien*, 14, 1965, p. 354-373).

21 Cf. O. Cullmann, *Christ et le temps*<sup>a</sup>, 1957, p. 81-83.

Quelle idée ce même milieu se fait-il de l'avenir? Voit-il le prolongement et l'élargissement de cette élection? Son prolongement, en fait, c'est la fin des temps. La communauté, par sa conversion, ses épreuves, sa foi et son espérance, est déjà entrée, comme par anticipation, dans le monde à venir. C'est le temps de la fin et la fin est proche. Le commentateur d'*Habacuc* ou l'auteur de *l'Ecrit de Damas* considèrent qu'ils appartiennent à la dernière génération. Certes, on ignore la date exacte de la fin: «Dieu dit à Habacuc d'écrire les choses qui arriveront à la dernière génération, mais la consommation du temps il ne la lui fit pas connaître» (1QpHab, VII, 1—2). On attendait le jugement au bout d'une génération après la mort du Maître de Justice, selon *l'Ecrit de Damas*<sup>22</sup>. A la fin, le Maître doit revenir: les sectaires doivent en effet marcher durant tout le temps de l'impiété selon les préceptes promulgués par le Maître »jusqu'à l'avènement du Maître de Justice à la fin des jours»<sup>23</sup>. Il s'agit donc de tenir ferme pendant un temps assez court qui va de la mort du Maître jusqu'à la fin des temps que marquera son retour, «depuis le jour où fut enlevé le Maître unique jusqu'à l'avènement de l'Oint d'Aaron et d'Israël»<sup>24</sup>. Mais ce temps, prévu comme assez court, dure et il faut s'armer de patience car «le temps ultime sera de longue durée et il dépassera tout ce qu'ont dit les prophètes» (1QpHab, VII, 7—8).

Ce temps final qui se prolonge, entièrement tendu vers la fin, ne signifie pas que toute grandeur et toute gloire soit renvoyée à l'eschatologie. L'organisation de la communauté, ses doctrines, sa piété permettaient à ces hommes de la dernière génération d'anticiper sur la fin à venir: déjà, ils ont, en partie au moins, reçu les dons de l'Esprit<sup>25</sup>; déjà, ils sont en communion avec les Anges et avec les cosmos; déjà, ils jugent entre les bons et les impies: ils ont les prémisses de l'accomplissement. Mais la fin n'est pas venue et les fidèles, animés d'une ardente impatience, en sont parfois réduits à organiser l'apocalypse. Ils s'interrogent sur les temps, refont les calculs, ne se lassent pas de redécrire les derniers événements<sup>26</sup>. Ont-ils vu aussi un élargissement possible de l'élection?

Certes l'Alliance Nouvelle est ouverte aux païens. «Et toutes les nations connaîtront ta vérité et tous les peuples ta gloire. Car tu [les] as fait entrer [dans] ton [Alliance glo] rieuse auprès de tous les hommes de ton conseil et dans un lot commun avec les Anges de la Face», déclare le Maître (1QH, VI, 10—13). Etre la lumière des nations ainsi que le Serviteur de Yahvé dans Esaïe, tel est aussi le rôle du Fils de l'Homme dans les «Paraboles d'Hénoch»<sup>27</sup>. Enfin *l'Ecrit de Damas* prévoit expressément l'inscription des prosélytes dans la secte (CD, XIV, 3—4). On ne sait pas exactement quelle signification a été donnée à ce prolongement du temps ultime dans les milieux esséniens. Il se pourrait fort bien que ce temps ait été marqué par un sens très aigu de la mission: apporter l'Alliance aux Juifs

22 CD, XX, 14-15. Cf. A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens*, p. 155, n. 1.

23 CD, VI, 10-11; cf. CD, XIX, 10-11. Ce nous paraît être une dérobade de ne voir en ces textes, dans la désignation du Maître de Justice, qu'un titre appliqué au Messie eschatologique (par ex.: A. S. Van Der Woude, *Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumran*, 1957, p. 72-77). Pourquoi le Maître de Justice n'aurait-il pas pu être, à une certaine époque dont certains textes sont les témoins, considéré comme le Messie et revenant à la fin des temps?

24 CD, XIX, 35-XX, 1; cf. XIV, 18-19.

25 Sur la théologie de l'Esprit cf. A. Jaubert, *op. cit.*, p. 238-245.

26 C'est une caractéristique de nombreux Pseudépigraphes.

27 *I Hénoch*, 48, 4.

de la Diaspora et parmi les nations. Les Thérapeutes, par exemple, sont des Esséniens d'Egypte et plusieurs pseudépigraphes qui portent la marque d'idées ou de pratiques esséniennes ne sont pas d'origine palestinienne.

La première génération chrétienne a vécu dans une atmosphère semblable lorsqu'elle attendait le retour imminent du Christ et la fin prochaine de l'éon présent. Les premières communautés se sont considérées elles aussi comme des postes avancés du monde d'en haut, avec lequel elles étaient en communion et dont elles croyaient l'avènement proche. Les problèmes posés par cette situation, dans les textes du Nouveau Testament, sont, on le sait, à l'origine de l'effort des théologiens pour repenser l'histoire en fonction du salut<sup>28</sup>.

De cette brève esquisse, on peut retenir:

a) que le milieu essénien, d'où proviennent les manuscrits de Qoumrân et la plupart des pseudépigraphes, nous fait soupçonner une vision de l'action de Dieu dans l'histoire qui évoque certains aspects de celle que le Nouveau Testament nous permet de reconstituer. Jusqu'à la venue du Messie, nous trouvons bien une suite de substitutions dans l'élection: le monde, Israël, le reste, c'est à dire la communauté, liée de façon toute particulière à la personne du Messie. La génération qui s'est nourrie de cette vision se considérait comme la dernière génération et, dans ce temps ultime qui durait, a envisagé l'entrée des nations dans l'Alliance.

b) que, si une étude approfondie vérifiait ces affirmations, l'importance que représente ce milieu juif particulier pour le christianisme naissant du point de vue de l'histoire tout court lui ferait mériter une place à part dans l'histoire du salut (au niveau du «reste», à la pointe de la dernière réduction).

On voit donc la nécessité d'approfondir les questions historiques pour parler sérieusement d'histoire du salut. Qui le nierait réduirait l'économie du salut à une «histoire sainte», comme d'autres ont volatilisé l'histoire dans l'historicité. L'histoire n'est certes plus une promenade archéologique de Dan à Beer Sheba ou d'Antioche à Lyon. Nous faisons désormais face à l'histoire et la pensons au présent. La pensée religieuse ne peut l'ignorer: l'histoire est devenue quotidienne. C'est pourquoi la théologie a dû évacuer les positions de sécurité qu'elle occupait au temps où l'histoire était citée devant son tribunal. «Qu'est ce que cela prouve?» demandait le théologien à l'historien, ce spécialiste. Aujourd'hui tout théologien est d'abord obligé de se poser la question: «Qu'est ce que l'histoire?». N'a-t-elle pas pour but de reconnaître le terrain que se propose la théologie? Mais la théologie ne s'est-elle pas souvent développée comme une assurance contre l'histoire? Est-elle dès lors condamnée à devenir et à rester une théologie de l'histoire? A moins que l'histoire ne force la théologie à un dépassement qui serait plus originel que la théologie elle-même.

28 Cf. O. Cullmann, *Christ et le temps*<sup>2</sup>, p. 11-23; *Heil als Geschichte*, 1965, p. 10-65.

LLOYD GASTON

## The Theology of the Temple

### The N. T. Fulfillment of the Promise of O. T. Heilsgeschichte

Even since the appearance of *Christus und die Zeit* (1946) and Bultmann's disparaging review of it<sup>1</sup>, discussion of the theme *Heilsgeschichte* has been hampered by the different connotations given to it on both sides. This is to be particularly regretted because the real controversy concerns basic hermeneutical questions<sup>2</sup>, whose importance for the whole future of New Testament exegesis cannot be overemphasized, which have thereby been obscured. Bultmann, on the one hand, begins with a homiletic and pastoral concern: he begins with the faith of modern man and what is possible for it, whereby theology becomes the explication of this faith<sup>3</sup> and New Testament scholarship becomes the search for those aspects of the biblical witness which are most relevant to it. Because faith is an act which occurs in the decisions of the present, without the false security of any kind of historical »proof«, therefore history becomes completely irrelevant, except for the historicality, or as he says, »the temporality of Christian existence«<sup>4</sup> in the present. Unfortunately, Bultmann continues to use terms important in the *religionsgeschichtliche Schule* but effectively »dehistorizes« them, so that he takes all past reference out of kerygma and all future reference out of eschatology. Cullmann, on the other hand, shares many of the presuppositions of the *religionsgeschichtliche Schule*, in particular the requisite that the New Testament scholar must be primarily an historian, letting the ancient documents speak on their own terms whether this prove sympathetic to the faith of modern man or not. *Christus und die Zeit* was an attempt to explicate the New Testament conception of time and history, which in opposition to Greek or Oriental views, thought in terms of a real past (relationship to the Old Testament and its fulfillment in the real event of Jesus Christ) and a real future (consummation at the end of history). It

1 »History of Salvation and History,« *Existence and Faith*, New York, 1960, pp. 226-240 (= »Heilsgeschichte und Geschichte,« ThLZ 73 [1948], Sp 659-666).

2 This has recently become more explicit in O. Cullmann, *Heil als Geschichte*, Tübingen, 1965, passim and esp. pp. 46 ff., 294 ff. Cf. also K. Stendahl, »Biblical Theology, Contemporary,« *IDB*, 1962, Vol. I, pp. 418-432.

3 Cf. the analogous book by G. Ebeling, *Das Wesen des christlichen Glaubens*, Tübingen, 1959, an excellent phenomenology of the *fides qua creditur* with almost no reference to the *fides quae creditur*.

4 Bultmann, op. cit., p. 239. It has become increasingly clear that his objections to the mythical elements in *Heilsgeschichte* (e. g. p. 236 f.) really are objections to history as such; cf. his *History and Eschatology*, Edinburgh, 1957.

may very well be that the form in which this historical consciousness was expressed in the New Testament might need to be interpreted by the preaching of the church in a way more understandable to modern man<sup>5</sup>, but this is a separate question not to be confused with the task of exegesis. If preoccupation with the concept *Heilsgeschichte* tends to obscure this basic issue, then perhaps it should be abandoned. As part of his plea for a return to the »*altmodischer Sprachgebrauch*« whereby eschatology really refers to the end time, N. A. Dahl makes this fruitful suggestion: »Nicht so sehr das Ende der Welt und der Geschichte, als die Erfüllung der Verheißungen bildet das zentrale Thema der biblischen Eschatologie<sup>6</sup>.« Perhaps a return to the older usage »promise and fulfillment« would help us in our present impasse.

Time and again New Testament scholars have had to be called back to a more faithful interpretation of the gospel by their Old Testament colleagues<sup>7</sup>. That this is the case in the present instance is shown by two very important articles with this very title »Promise and Fulfillment<sup>8</sup>.« Bultmann looks at the events of the history of Israel and says quite properly that this history ended in failure; but he then comes to the false conclusion that history is therefore important only in its negative aspect of something to be overcome, so that one cannot properly speak of the New Testament as fulfillment. Zimmerli, of course, speaks of history too, but of the history of the promises, not just of the events, so that the concept of fulfillment becomes meaningful within the Old Testament itself as well as in relation to the New. This basic difference in understanding perhaps goes back to a third work with the title »Promise and Fulfillment<sup>9</sup>«, that by J. C. K. von Hofmann, for it seems to be his concept of *Heilsgeschichte* which Bultmann envisages in his polemic. Following Hegel and reacting against the mechanical correspondence of promise and fulfillment in the old orthodoxy, von Hofmann speaks of the events of Israel's history rather than the texts of Israel's scriptures as making up *Heilsgeschichte*, which is then a concept little distinguished from a religious philosophy of history and one which eventually reduces scripture to a mere means, one source among others by means of which the series of significant events can be reconstructed. Is it still necessary to emphasize that this is not what Cullmann means by the term<sup>10</sup>? It should in any case be clear that the Old Testament scholars who speak of *Heilsgeschichte* are precisely not thinking in terms of a

<sup>5</sup> Two questions would have to be asked of such a reinterpretation (cf. P. van Buren, *The Secular Meaning of the Gospel*, New York, 1963): 1) does it really speak to the situation of modern man, and 2) is it a faithful translation in all respects of the Biblical witness?

<sup>6</sup> »Eschatologie und Geschichte im Lichte der Qumrantexte,« *Zeit und Geschichte; Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag*, Tübingen, 1964, pp. 3-18, p. 16.

<sup>7</sup> Cf. Westermann, ed., *Essays on Old Testament Hermeneutics*, Richmond, 1963 (= *Probleme alttestamentlicher Hermeneutik*, München, 1960); and Anderson, ed., *The Old Testament and Christian Faith*, New York, 1963.

<sup>8</sup> R. Bultmann, »Weissagung und Erfüllung,« *ZThK* 47 (1950), pp. 360-383; W. Zimmerli, »Verheißung und Erfüllung,« *EvTh* 12 (1952/53), pp. 34-59; both reprinted in Westermann, op. cit.

<sup>9</sup> *Weissagung und Erfüllung im alten und neuen Testamente*, 1841/1844. Cf. E. Hübner, *Schrift und Theologie; Eine Untersuchung zur Theologie Job. Chr. K. v. Hofmanns*, Diss. Basel, 1956.

<sup>10</sup> In fact K. G. Steck, *Die Idee der Heilsgeschichte*, Zollikon, 1959, managed to misunderstand him in this way.

philosophy of history which would schematize the various events in the history of Israel<sup>11</sup>. Certain events in their history were interpreted by Israel as mighty acts of God for his people, but although it is important to emphasize event and interpretation together, this does not in itself make them *Heilsgeschichte*. Since salvation is a matter of the present, in order for history, even the history of God's actions, to become *Heilsgeschichte*, the past events must be actualized for the present in the cult, so that every generation may participate in them. More, when events so interpreted are put together, they form a series pointing toward the future, so that history has a definite direction. The events of the past are interpreted in such a way that they become a promise to be actualized in the present, yet without any present fulfillment ever attaining the full measure of the promise, which was being expressed by the prophets in ever grander terms, so that the final fulfillment awaits the very end of history. We could define *Heilsgeschichte* in the Old Testament sense, then, as a series of historical events, interpreted as acts of God, which are partially actualized in the ever-changing present and which point toward a future goal or consummation of this history.

It is primarily von Rad<sup>12</sup> to whom we are indebted for the discovery of the great themes of the *Heilsgeschichte* of the Hexateuch: the promise to the patriarchs; the exodus from Egypt; the wandering in the wilderness; the entry into the promised land; and, as an integral part of all of these but not, as it seems, remembered as a separate historical event, the covenant on Mt. Sinai. Also, the creation and primeval history were added by J at the beginning to put Israel's *Heilsgeschichte* into a world-wide perspective. The history came to an end, reached its goal with the affirmation that »Yahweh had given to Israel all the land which he swore to give to their fathers . . . and Yahweh gave them rest on every side . . . Not one of all the good promises which Yahweh had made to the house of Israel had failed; all came to pass.« (Jos 21:43—45.) The promise had been fulfilled, and yet the possession of the land was continually endangered, so that the fulfillment did not become merely an historical fact to be taken for granted but had to be continually upheld in the framework of the amphictyony<sup>13</sup>. Then two unpredictably new events occurred which extended the basic *Heilsgeschichte* down into the present: the election of the Davidic dynasty and of Zion as God's dwelling place. Whether one considers the following period of the monarchy from the perspective of the thoroughly *heilsgeschichtliche* conception of the Deuteronomic history or from that of the contemporary prophets, it is clear that no major new events can be added to the series already mentioned and that the history of Israel and Judah was headed for disaster. Finally, with the destruction of Jerusalem in 587 B. C. the *Heilsgeschichte* of the Old Testament came to an end. The history which had begun with the exodus from Egypt and continued through the election of David

11 Such an idea seems however to be a great temptation for followers of Albright; cf. the exchange between G. E. Wright and G. von Rad under the title »History and the Patriarchs,« *ET* 71 (July 1960), pp. 292–296, and *ET* 72 (April 1961), pp. 213–216. Also F. Hesse, »Die Erforschung der Geschichte Israels als theologische Aufgabe, *KuD* 4 (1958), pp. 1–19, complains that von Rad does not restrict himself to the events of the history of Israel.

12 *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch*, Stuttgart, 1938.

13 Or of the monarchy, for the promise of the land tends to coalesce with the Zion tradition after the Davidic empire was seen as the fulfillment of the promise to the patriarchs.

and Zion was really finished, and if anything further were to happen in Israel it would mean beginning all over again from the beginning, the nation would have to rise from the dead. Bultmann is right, the history of Israel really does end in a failure, but the history of the promises does not.

Already Hosea, Jeremiah, and Ezekiel had said that though the history of Israel should fail, the promises of God would not. This comes to a climax with Deutero-Isaiah, who speaks of a new exodus, a new wandering in the wilderness, a new promised land/Zion, yes, even a new creation in the very near future. This is not a continuation of the older *Heilsgeschichte* but a radically new act seen as the fulfillment of the promises given in the old: »Remember not the former things nor consider the things of old; behold I am doing a new thing« (Is 43:18f.). Deutero-Isaiah is, therefore, the last of the prophets, for such an expectation could not be surpassed. When this new creation did not come to pass, prophecy could not promise anything new but only try to actualize the former promises, and prophecy becomes more and more a matter of charismatic exegesis<sup>14</sup>. What the later prophets, Trito-Isaiah, Haggai and Zechariah, Daniel and the apocalypses, are in effect saying is that now, in their time, the prophecy of Deutero-Isaiah will be fulfilled; hence, their *Naherwartung*. It is only in the New Testament that we meet the statement in the past tense, not that the promise of Deutero-Isaiah will be fulfilled but that it has been fulfilled. The New Testament sees what occurred in the event of Jesus Christ not as the culmination of a series of historical events in the history of Israel, but as the fulfillment of the promises growing out of these events as a whole. This is to be sure a fulfillment which paradoxically occurs within history, which has far-reaching consequences for the New Testament understanding of history. Nevertheless, we can perhaps best express the relation of the Testaments if we restrict the term *Heilsgeschichte* to the significant events of the Old and speak of the New as the fulfillment of the promises of this Old Testament *Heilsgeschichte*.

## II.

Salvation enters history when God enters history; it would, therefore, not be inappropriate to survey the Old Testament *Heilsgeschichte* under the aspect of the presence of God<sup>15</sup>. Israel in the land of Canaan (Shechem, Shiloh) experienced the presence of God in the covenant celebration in which the theophany on Mount Sinai was actualized, and they recalled the presence of God in the wilderness in terms of two basically different conceptions<sup>16</sup>. Whereas Yahweh would descend from time to time on the tent (Ex 33:7—11), his presence was more or less permanently associated with the ark (Num 10:35f.), a conception which was later to have important consequences. The first revelation of Yahweh to Moses pro-

<sup>14</sup> R. Meyer in his very suggestive discussion of late prophecy calls Daniel 9 an example »eines pneumatischen Erlebnisses auf Grund kontemplativer Schriftbetrachtung« (TWNT, VI, 820, 15 f.).

<sup>15</sup> The great importance of this theme has been impressively advocated by W. J. Phythian-Adams, *The People and the Presence*, London, 1942.

<sup>16</sup> Cf. G. von Rad, »Zelt und Lade,« *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, München, 1958, pp. 109-129.

mises his presence in the exodus (»I will be with you« Ex 3:12), and the »rest« Israel was promised after the conquest of Canaan was associated with the presence: »My presence (panim) will go with you and I will give you rest« (Ex 33:14). The great changes brought about by Israel's becoming a nation resulted also in an addition to the *Heilsgeschichte*. The promise to David (2 Sam 7:11) took its place beside the promise to the patriarchs, and with the bringing of the ark to Jerusalem<sup>17</sup> the presence of God was transferred to the temple, when Solomon built him a dwelling temple (beth zebul), a place for his dwelling forever (1 Kg 8:13). Thereby the way is opened for all the Canaanite mythology of the dwelling of a deity. Little Mount Zion becomes the representation of the paradise mountain, Mount Zaphon, from which flow the streams of living water (cf. e. g. Ps 46). This Zion tradition<sup>18</sup> was to become increasingly important for the future, for as the holiness of God's presence was once transferred from the ark to the temple, so now from the temple to Zion and the city<sup>19</sup>. The tension between this more static mythological conception and the *heilsgeschichtliche* theology of the old amphictyony was only partly resolved by speaking of the historical election of Zion (Ps 132:13), and Nathan's protest had to be renewed as the prophets (Mic 3:12, Jer. 7; 26) spoke against the false security of a guaranteed presence of God in the temple which ignored the ethical demands of the covenant<sup>20</sup>. Finally, the threats of the prophets came true, the temple was destroyed, and in the grandiose vision of Ezekiel 11 »the glory of Yahweh« departed from the temple never to return.

The new promise for the future addressed to the exiles speaks more in terms of the general Zion tradition than of a new temple specifically. The great exception is the future temple described in Ezekiel 40—48, but even here the general framework is provided by a Zion mythology (cf. 40:2), and it is the city not the temple which will be called *Yahweh shammah* (48:35). Furthermore, the Zion tradition is gradually modified in terms of a community more than a locality. Thus it is often the community itself which is meant by the symbol Jerusalem (Is 40:1f. and often afterward), and more and more the community is seen as the locus where the promise of God's dwelling will be fulfilled. Thus the fundamental promise of Ezekiel which speaks explicitly of the temple, »I will set my sanctuary (miqdash) in the midst of them forevermore. My dwelling place (mishkan) shall be with them; and I will be their God and they shall be my people« (Ezek

17 Cf. M. Noth, »Jerusalem und die israelitische Tradition,« *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, München, 1957, pp. 172-187.

18 Cf. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Band II, München, 1960, pp. 166 ff.

19 »Erleichtert wurde die eschatologisch bedingte Steigerung der Wertschätzung Jerusalems dadurch, daß nach dem Zurücktreten der Lade hinter den Tempel als Ort der Gegenwart Jahwes auch das Tempelgebäude durch die heilige Stätte Jerusalem selbst als den örtlich festliegenden und alleinberechtigten Kultort ersetzt werden konnte, so daß die Stadt mit ihrem ‚heiligen Berg‘ zum Mittelpunkt der gläubigen Israeliten in Palästina und in der Diaspora werden konnte.« (Fohrer, *TWNT*, VII, 304.)

20 On the temple as a hindrance to the covenant faith, cf. M. Schmidt, *Prophet und Tempel*, Zürich, 1948. Also Deuteronomy stands very much in this tradition, for the so-called »centralization of the cult« found in some strands of the work is motivated more by the memory of the old center of the amphictyony than any loyalty to the traditions of the Jerusalem temple, cf. von Rad, *Das fünfte Buch Mose (ATD 8)*, Göttingen, 1964, p. 11.

37:26f.) becomes more general in P, »I will make my abode (mishkan) among you ... and I will walk among you, and will be your God, and you shall be my people« (Lev. 26:11f.). The Priestly history<sup>21</sup> retells the whole earlier *Heilsgeschichte* in terms of a new promise in which the presence of God is emphasized (cf. »I will be your God«, Gen 17:8, Ex 6:7), but now the fulfillment of the promise depends on the obedience of the people (Lev 26:3, 11f.). Yahweh's dwelling with his people is spoken of in terms of his glory<sup>22</sup> dwelling in the tabernacle (mishkan), which in spite of its resemblance to the Jerusalem temple really promises more a fulfillment of the mobile tent of the wilderness period. »No longer is the presence of Yahweh associated with a particular place at all, but instead it is related to a cultic community<sup>23</sup>.« This modification of the exodus tradition is very similar to the parallel development of the Zion tradition. The new exodus in Deutero-Isaiah will end not just in the promised land but quite specifically in the new Jerusalem, where we hear nothing of a new temple<sup>24</sup>. The oracle of Jer 3:15ff. seems specifically to exclude the temple when it says that »the ark of the covenant of Yahweh ... shall not come to mind or be remembered or missed; it shall not be made again. At that time Jerusalem (not the ark!) shall be called the throne of Yahweh, and all nations shall gather to it, to the presence of Yahweh in Jerusalem.« The collection of oracles known as Trito-Isaiah combines the most glorious description of the new Jerusalem (Is 60) with the sharpest denunciation of the temple (Is 66:1—6). In general, post-exilic eschatology, as this is found in such passages as Is 34—35, Joel 3, Zech 12—14, Ezek 38—39, Is 24—27, remains in the Zion tradition, and there is no mention of a rebuilding of the temple. The cultic presence of the first temple was transformed into an eschatological promise, but the center of this eschatology is not a temple but Zion/Jerusalem or a new community.

The straggling return of the exiles to Jerusalem was quite different from the majestic picture Deutero-Isaiah had presented. Only a later generation could be moved from their »resignierte Sicherheit«<sup>25</sup> to think of rebuilding the temple, encouraged by the pronouncements of Haggai (1:8) and Zechariah (4:9; 6:15) that the promises would be fulfilled. It is significant that even here Zion is emphasized more than the temple: »I will return to Zion and dwell in the midst of Jerusalem, and Jerusalem shall be called the faithful city, and the mountain of Yahweh of hosts the holy mountain« (Zech 8:3). But the temple was built, Zerubbabel was not the Messiah, and the promise remained unfulfilled. The presence of God was not in the second temple, and so we later hear Malachi still speaking in the future tense, »The Lord whom you seek will suddenly come to his temple« (3:1). We hear no note of positive fulfillment concerning the second temple, for it was simply »not like the former one« (Tob 14:5) and although sacrifices were offered, »not as fully as at the beginning« (syr Bar 68:6). Also

21 On the theology of the presence of God in P, written before the building of the second temple, cf. especially R. E. Clements, *God and Temple*, Philadelphia, 1965, pp. 109 ff.

22 That P speaks of Yahweh's »glory« dwelling with Israel is in line with the Deuteronomic concept of the »name«, in reaction against the often all too Canaanite conceptions of the Jerusalem temple.

23 R. E. Clements, op. cit., p. 120.

24 Is 44:28c is recognized by most commentators to be a gloss.

25 G. von Rad, *Theologie*, Bd. II, p. 294.

the Rabbinic tradition could say that the Shekinah was not in the second temple<sup>26</sup>. If the temple acquired a new significance after the crisis brought about by Antiochos Epiphanes in 168 B. C., this is because his desecration was part of a threat to the very existence of Israel, and one of the marks of political and religious loyalty to the people of God became zeal for the temple as a sign of Israel's election<sup>27</sup>. Nevertheless, the temple still did not play an important role in the eschatological hopes of the people. Daniel seems to say that the second temple will be completely destroyed (8:11; 9:26), whereas the kingdom will be given to »the people of the saints of the Most High« (7:27). It may be that we should interpret 8:14 »the sanctuary will be justified« and 9:24 »to anoint a holy of holies« in terms of the eschatological community. This is in any case the usage of Qumran, where the community is called »sanctuary« and »foundation« and »holy of holies«. This is perhaps the clearest expression of the development of the Zion tradition in terms of a community rather than a building, even if the relationship between present reality and future hope tends in Qumran to be somewhat obscured. This is because of the finally intolerable tension produced by an emphasis on the utter present transcendence of God coupled with the eschatological hope of his immanence in the new creation, a tension later relieved by the Rabbis in their own way by the doctrine of the »little sanctuary« (Ezek 11:16) and the Shekinah which accompanies Israel in the Galuth<sup>28</sup>. Nevertheless, the promise of the post-exilic prophets that God would come to dwell with his people remained basically an unfulfilled promise and the center of the eschatological hope for the whole period of the second temple.

It is only in the New Testament that we find the assertion that the promises now *have been* fulfilled. »The time is fulfilled and the kingdom of God is at hand; repent and believe the good news (viz. that ›your God reigns‹ and ›the return of Yahweh to Zion‹ Is 52:7f.)« (Mk 1:15). Jesus came with a claim similar to that of Qumran of building the eschatological community, in which God would reign as the fulfillment of the promises of the Zion tradition. After the resurrection and the gift of the Holy Spirit this claim was confessed by the church to be a reality. »Do you not know«, writes Paul to the Corinthians, »that you are God's temple and that God's spirit dwells in you?« (1 Cor 3:6, cf. Jn 14:23; Eph 2:18—22; 1 Pet 2:3—6; et. al.). In 2 Cor 6:16 we find explicitly quoted as fulfilled the promise of Ezek 37:27 (cf. Lev 26:12) mentioned above: »we are the temple of the living God; as God said, ›I will live in them and move among them and I will be their God and they shall be my people.‹ The promise has been fulfilled, and yet — the very same promise can still be quoted as a future hope: when the new heaven and the new earth are created and new Jerusalem comes down from heaven, the seer of Revelation hears a voice saying, »Behold, the tabernacle of God is with men, and he will tabernacle with them, and they will be his peoples, and God himself will be with them« (21:3). This strange situation must be taken into account in any discussion of

26 bYoma 9a, 21b, Num Rab XV, 10; cf. Lam Rab, Proem 24, where God says when he decides to destroy the temple, »I will close my eyes so as not to see it, and swear that I will not attach myself to it until the time of the end arrives« (p. 41 of the Soncino translation).

27 Cf. M. Hengel, *Die Zeloten*, Leiden, 1961.

28 Cf. J. Abelson, *The Immanence of God in Rabbinical Literature*, London, 1912.

fulfillment or *Heilsgeschichte*. To return, however, to the present fulfillment, if the church is seen as the temple of God on earth because of the gift of the Holy Spirit, Jesus is he who builds the community, the foundation or cornerstone of the temple<sup>29</sup>. But what is true of the body must also be true of the head, in line with the general tendency of the church to apply to the person of Jesus what had originally been said concerning his mission. We have then, particularly in the Fourth Gospel, finally a reference to the person of Jesus as him in whom the promise of the tabernacling presence of God was fulfilled: »the word (i. e. wisdom, cf. Sir 24:8—10) became flesh and tabernacled among us« (Jn 1:14). Thus the theology of the temple, so important for the hope of Israel and the self-consciousness of the church, finally becomes the doctrine of the incarnation.

### III.

It now becomes apparent why the concept fulfillment of the *heilsgeschichtliche* promise has been felt to be less open to misunderstanding than the concept *Heilsgeschichte* as such. In spite of all protestations to the contrary<sup>30</sup>, the latter conjures up the picture of a straight line of development with a further advance in each generation. It also introduces the spectre of determinism, of which Bultmann unfairly accuses apocalyptic<sup>31</sup>. All history is in a sense deterministic if viewed as what in fact did happen in the past, and the past history (not *Heilsgeschichte*) surveyed in apocalyptic only sets the stage for their (in fact unfulfilled) proclamation of the near *eschaton*. Thus one is able to see the New Testament against its important apocalyptic background without making it dependent on it, for apocalyptic only shows the way in which Israel was interpreting the prophetic promises. We now can understand why the New Testament summaries of the Old Testament *Heilsgeschichte* stop after the election of David and leap over the intervening centuries to the fulfillment in Jesus<sup>32</sup>. The New Testament is simply not directly concerned with post-exilic institutions and events, and thus Hebrews following P can discuss the promises of the Mosaic tabernacle without any reference whatsoever to the second temple. There is not enough space to demonstrate here that this was also true of Jesus' attitude to the existing temple, which he spoke about in political more than apocalyptic terms. Its destruction in A. D. 70, while an historic event of catastrophic pro-

29 Since the tendency of the church is to call Jesus the foundation stone, this is perhaps a sign of the genuineness of the passage ascribing this role to Peter, Mt 16:18.

30 Cullmann, *Heil als Geschichte*, pp. 104 ff. On the whole problematic of still speaking of *Heilsgeschichte* after the N. T. fulfillment, cf. pp. 269 ff.

31 What Bultmann has to say against apocalyptic in *History and Eschatology*, pp. 23 ff., really is against eschatology as such. His atemporal understanding of eschatology is shown when he says that for both apocalyptic and the N. T. »history is swallowed up by eschatology« (p. 37). If we see both in their relationship to the O. T. promises, this is simply not true. Unfortunately also von Rad (*Theologie*, Bd. II, pp. 314 ff.) does not give Daniel the same penetrating insight he brought to bear on earlier prophecy, and he thus speaks of the so-called dualism of the two aeons leading to a lack of understanding of history on the part of apocalyptic.

32 Cf. Acts 7:2-50 (Abraham to Salomon); Acts 13:17-22 (Exodus to David); Heb 11:4-38 (Abel to Rahab and »David and Samuel and the prophets«); cf. 1 Clem 4 (Abel to David), 9-12 (Enoch to Rahab), 31 (Abraham to priests and kings).

portions, has no positive or negative theological significance for Jesus or the church, because the fulfillment of the promise of the presence of God is based on the Zion tradition of the first temple and the exodus tradition of the Mosaic tent. If we do not introduce the concept *Heilsgeschichte* into the period of the fulfillment, then perhaps it will not be so easy to deny all importance to the history of the church in the world.

To say that Jesus was an eschatological event; eschatology means the end of history; therefore, neither past nor future are significant for the eschatological existence of the believer, is to be guilty of a gross misuse of the word eschatology<sup>33</sup>. Jesus is the end (*Ziel*, fulfillment) of *Heilsgeschichte*, but he is definitely not the end (*Ende*) of history. Bultmann seems to avoid the real *skandalon* involved in applying the adjective »eschatological« to Jesus, for it is scandalous to say that the end or meaning or fulfillment of history has appeared within history, while time continues to go on toward a real future. We have understood the New Testament only when we characterize Jesus as eschatological while at the same time we look toward the *eschaton* at the end of history. The problem of the *parousia* is not a matter of the second coming of a figure of the past who is thus projected into the future; it is rather the statement that he who is to come at the end of history has already now been present in the midst of history. We are not yet Jesus' contemporaries. All of this is nowhere better expressed than in Cullmann's characterization of the present time under the sign of *schon erfüllt/noch nicht vollendet*. What is really at issue in *Heil als Geschichte* is the problem of eschatology with all its future reference alongside the fulfillment of the kerygma.

It is in any case misleading to speak of the eschatological significance of a Jesus isolated from his church. Now, beginning with Jesus and lasting until the *eschaton* is the time of the fulfillment of the Old Testament *Heilsgeschichte*. To speak of the *Heilsgeschichte* of the period of the church as a mere continuation of the old can lead to a disparagement of history as such. Precisely because the fulfillment of *Heilsgeschichte* is for us the starting point rather than just a hope, therefore the history of this time is important. The time of *schon erfüllt/noch nicht vollendet* can be characterized in many ways: as the time of the gift of the Holy Spirit, the time of the mission of the church, the time in which the fulfillment of the *Heilsgeschichte* is carried out under the Lordship of Christ into the life of the world. It is everything other than the *Entweltlichung* of which Bultmann speaks. The New Testament does not know a *Heilsgeschichte* of the church, for Rm 9—11 is about the present situation of the relationship between believing and unbelieving Israel in the light of the final fulfillment of the Old Testament promises, and just because the author of Acts shows an interest in history does not make him a theologian of *Heilsgeschichte*<sup>34</sup>. Altogether we must overcome the false notion that eschatology and history are opposites, for it is eschatology, in the sense of the promise already fulfilled in Jesus and his church

33 Cf. E. Fuchs, »Christus, das Ende der Geschichte,« *EvanTheol* 8 (1949), pp. 447 ff., but also Bultmann, *History and Eschatology*, pp. 151 ff.

34 J. Munck would not have to change anything he has written about the significance of Paul if he had entitled his book (1954) *Paulus und die Erfüllung der alttestamentlichen Heilsgeschichte*.

and of the promises whose final fulfillment is now confidently awaited from the future, which gives real meaning to the present history of the world.

Finally, concerning the characterization of the present age as life after the fulfillment of the promises I would like to close with some words spoken long before the present controversy. They are taken from a sermon by John Henry Newman published in 1834<sup>35</sup>.

»But when once the Christ had come, as the Son over His own house, and with His perfect Gospel, nothing remained but to gather in His saints. No higher Priest could come, — no truer doctrine. The Light and Life of men had appeared, and had suffered, and had risen again; and nothing more was left to do. Earth had had its most solemn event, and seen its most august sight; and therefore it was the last time. And hence, though time intervene between Christ's first and second coming, it is not recognized (as I may say) in the Gospel scheme, but is, as it were, an accident. For so it was, that up to Christ's coming in the flesh, the course of things ran straight towards that end, nearing it by every step; but now, under the Gospel, that course has (if I may so speak) altered its direction, as regards His second coming, and runs, not towards the end, but along it, and on the brink of it; and is at all times equally near that great event, which, did it run towards, it would at once run into. Christ, then, is ever at our doors; as near eighteen hundred years ago as now, and not nearer now than then; and not nearer when He comes than now.«

35 Reprinted in the *Selection from the Parochial and Plain Sermons*, London, 1891, p. 235.

## ETIENNE TROCME

## Pour un Jésus public: les évangélistes Marc et Jean aux prises avec l'intimisme de la tradition

Malgré les brillantes hypothèses lancées par Martin DIBELIUS dans sa *Formgeschichte des Evangeliums* et malgré les incontestables progrès qu'on a faits depuis lors dans la recherche du *Sitz im Leben* des divers éléments de la tradition synoptique et de la tradition johannique, on n'a pas encore assez médité, nous semble-t-il, sur l'étroite dépendance où ces dernières se trouvaient par rapport aux conditions d'existence de l'Eglise primitive. Si conquérante et si sûre d'elle que celle-ci ait pu être, elle n'en formait pas moins un groupe restreint, socialement et intellectuellement négligeable, dont les besoins étaient à la modeste échelle de ses dimensions. Elle pouvait, face à des auditeurs juifs habitués aux rêveries messianiques et au merveilleux, fonder toute sa prédication missionnaire sur la pure et simple affirmation de la résurrection secrète de Jésus et de la mystérieuse présence de celui-ci parmi ses membres. Pour ses tâches internes d'exhortation et d'enseignement, pour fixer ses règles disciplinaires, pour organiser sa vie liturgique, pour immuniser ses membres contre les arguments des adversaires, il lui suffisait de garder en mémoire des paroles isolées de Jésus, quelquefois regroupées à l'aide de naïfs artifices et plus souvent enrobées dans d'assez insignifiantes anecdotes.

Cette tradition ramenait l'activité publique de Jésus de Nazareth à des dimensions compatibles avec les perspectives et les problèmes d'une communauté très réduite et sans doute assez fermée<sup>1</sup>. Certains aspects du ministère du Maître y étaient négligés plus ou moins complètement. D'autres y étaient présentés sous un jour inattendu, afin de répondre aux besoins du groupe des croyants: les paraboles, d'enseignement destiné à la foule muées en révélations ésotériques<sup>2</sup>; certaines guérisons, dont le caractère d'actes publics de miséricorde et de force s'estompait au point qu'elles devenaient de simples prétextes à discussions scolastiques avec les rabbins<sup>3</sup>; l'expulsion des marchands du Temple, geste voué à un

<sup>1</sup> Quoi qu'en dise E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen, 5ème éd., 1965, p. 129-130, 191-192, 196-197, nous persistons à penser que les chap. 1 à 6 des Actes attestent clairement l'existence d'une organisation communautaire peu ou prou teintée d'essénisme dans la première Eglise de Jérusalem.

<sup>2</sup> Bien qu'elle ait été retouchée par «Marc», l'explication des paraboles donnée en Mc. 4/10-12 parr. remonte pour l'essentiel à la tradition et reflète les convictions exclusivistes de la première Eglise de Jérusalem (Cf. ci-dessous, p. 45).

<sup>3</sup> Mc. 2/1-12 parr.; 3/1-6 parr.

immense retentissement au sein du peuple juif, mais réduit à n'être ici que le support d'une doctrine du Temple convenant bien à l'Eglise de Jérusalem<sup>4</sup>; etc. D'un Jésus qui avait été l'homme de tous, les croyants qui le paraient des titres christologiques les plus hauts faisaient au même instant leur chose.

D'un salut aussi bien possédé à travers un Christ aussi bien adapté aux besoins de l'Eglise, il n'était évidemment pas question de rechercher l'histoire. Si l'on échappait au présent et à son Messie privé, ce n'était guère que pour méditer sur la Fin toute proche. Il n'est donc pas faux de dire que la toute première Eglise ignorait la théologie de l'histoire du salut sous sa forme chrétienne, même si sa certitude d'être le reste élu d'Israël l'enracinait dans la tradition juive et la poussait à y chercher l'annonce de son propre destin et l'essentiel de son vocabulaire. Tous ramenés à l'étroit présent où la communauté vivait dans la compagnie de son Christ, ces mots et ces prophéties perdaient d'ailleurs une large part de leur relief historique et de leur superficie sociologique primitifs: bien qu'Act. 2 à 5 s'efforce de montrer qu'il n'en était rien, le «Seigneur et Messie» (2/36), le «Serviteur de Dieu» (3/13.26; 4/27.30), le «prophète» (3/22—23), etc., n'avait plus comme peuple que la petite troupe des repentis acceptant l'incorporation à la communauté, ce qui faisait de lui une figure bien plus nouvelle que les mots ne l'indiquaient.

On entend souvent dire, surtout depuis le beau livre consacré par Hans CONZELMANN à la théologie de Luc<sup>5</sup>, que cet évangéliste est le premier auteur chrétien qui ait nettement séparé Jésus de la communauté croyante. En insistant comme il le fait sur *l'ante nos* de l'œuvre salutaire accomplie par le Christ durant sa carrière terrestre, Luc serait aussi l'initiateur auquel on devrait le développement de l'idée d'un salut réalisé *extra nos*. En introduisant dans la théologie chrétienne la notion d'une histoire du salut aux étapes nettement distinctes, il aurait été entraîné du même coup à isoler son héros de ceux qu'il allait sauver et à enfermer «le salut» dans le cadre étroit de la biographie d'un individu, au lieu de le découvrir dans la rencontre entre le Sauveur et les croyants. Cette constatation est même pour certains l'occasion d'infliger un blâme à Luc et de dénoncer les dangers de toute théologie de l'histoire du salut.

Nous n'entreprendrons ici ni un plaidoyer pour cette théologie, ni une apologie de Luc. Nous voudrions seulement montrer que, si Luc est bien le père d'une certaine théologie de l'histoire du salut, il n'a nullement innové au sujet de l'accomplissement *extra nos* des événements salutaires. C'est bien avant lui que cette idée a été lancée; c'est tout-à-fait en-dehors de lui qu'elle a été poussée jusqu'à ses conséquences dernières. L'initiateur, sur ce point, c'est l'auteur de l'Evangile selon Marc; l'esprit systématique, c'est l'auteur du IVème Evangile. S'il faut accuser quelqu'un d'avoir corrompu le *kerygma* primitif en séparant Jésus de la communauté croyante, c'est à ces deux écrivains qu'il faut s'en prendre, beaucoup plus qu'à Luc et à son histoire du salut. En fait, nous le ver-

<sup>4</sup> Mc. 11/15-17 parr. paraît issu de la combinaison d'un récit et d'un *logion* de Jésus (R. BULTMANN, *Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen, 4ème éd., 1958, p. 36), mais l'apophtegme biographique ainsi formé a dû servir des fins catéchetiques (E. LOHMEYER, *Das Evangelium des Markus*, Göttingen, 14ème éd., 1957, p. 235) et remonte donc plus haut que la rédaction de l'Evangile.

<sup>5</sup> H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit, Studien zur Theologie des Lukas*, Tübingen, 4ème édition, 1962.

rons, les deux accusés ont d'excellentes raisons à faire valoir et le procès en hérésie ne peut que tourner court.

L'amalgame que nous faisons ici entre «Marc» et «Jean» risque de surprendre. Il ne concerne naturellement que certains aspects des deux Evangiles et se justifie sans peine dans ce cadre limité: les deux livres relèvent du même genre littéraire; leurs auteurs, qui manquent l'un et l'autre d'aisance littéraire, utilisent comme matériaux essentiels des traditions auxquelles ils s'efforcent d'imprimer leur marque en les sélectionnant, en les groupant et en leur imposant un plan relativement élaboré<sup>6</sup>; l'un et l'autre mettent dès le début un accent très fort sur le caractère public du ministère de Jésus, alors que les documents qu'ils utilisaient avaient au contraire tendance à faire l'inverse, nous l'avons vu.

C'est cette réaction commune contre l'annexion de Jésus par la communauté croyante qui nous intéresse ici tout particulièrement. Nous y voyons, dans l'un et l'autre cas, l'effort conscient fait par un théologien pour corriger ce qui lui paraissait constituer une déviation fâcheuse de la piété chrétienne: l'habitude de ramener le Christ aux dimensions restreintes que la situation sociologique et l'état intellectuel de la communauté suggéraient à celle-ci pour son Seigneur. En faisant ressortir le caractère public du ministère de Jésus, «Marc» et «Jean» cherchaient à rendre au Christ l'authentique transcendance dont la foi christologique la plus intense risquait de le priver.

Chez Marc, le désir d'arracher Jésus à l'étroite enceinte où le cantonnait la tradition de Jérusalem a en premier lieu conduit l'évangéliste à écarter un grand nombre des paroles conservées par les deux autres Synoptiques et dont il connaissait sans aucun doute une large part. Alors qu'il reproduit la plupart des entretiens de controverse connus, il laisse de côté plusieurs des entretiens d'école rapportés par Matthieu et Luc, jugeant probablement que les premiers sont bien plus publics que les seconds<sup>7</sup>. Pour les apophtegmes biographiques, plusieurs de ceux qu'il néglige ont une nuance intimiste (Lc. 10/38ss.; 19/1—10) ou illustrent les difficultés que Jésus a rencontrées auprès du plus grand nombre (Lc. 9/57—62 et Mt. 8/19—22; Lc. 17/11—19), tandis que ceux qu'il a conservés montrent souvent Jésus et les disciples orientés vers la foule (Mc. 1/16—20; 3/20—21. 31—35; 10/13—16; 12/41—44)<sup>8</sup>. Si l'on se tourne vers les paroles non-enchâssées dans une narration, on constate que, parmi les *logia*, Marc a laissé de côté surtout des exhortations et des groupements relativement longs, sur lesquels la parénèse et la catéchèse de l'Eglise primitive ont particulièrement mis leur empreinte, tandis qu'il s'est intéressé aux maximes et aux questions<sup>9</sup>, accessibles à un public plus large (Mc. 2/21—22.27; 3/24—27; 4/22—25; etc.). Parmi les paroles

6 Sur Marc, cf. E. BEST, *The Temptation and the Passion : the Marcan Soteriology* (Cambridge, 1965), p. 103-133, ainsi que notre *La formation de l'Evangile selon Marc* (Paris, 1963), p. 25-69; sur le IVème Evangile, cf. R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes* (Göttingen, 18ème éd., 1964), *passim*, encore qu'il soit bien difficile de suivre ce critique dans sa complexe hypothèse des déplacements, et surtout C. H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge, 1953), p. 289ss., et *Historical Tradition in the Fourth Gospel* (Cambridge, 1963), *passim*.

7 Cf. R. BULTMANN, *Gesch. d. syn. Trad.*, 4ème éd., p. 9-26 et 39-58; M. ALBERTZ, *Die synoptischen Streitgespräche* (Berlin, 1921), *passim*.

8 Cf. R. BULTMANN, *op. cit.*, p. 26-39 et 59-64.

9 Cf. ID., *Ibid.*, p. 77-84.

prophétiques et apocalyptiques, l'évangéliste a fait des coupes sombres, sauf pour les prophéties apocalyptiques des chap. 9/1.12—13 et 13 qui, pour l'essentiel, annoncent une série d'événements salutaires à venir et concernant toute l'humanité<sup>10</sup>. Quant aux paroles relatives à la Loi et à la discipline ecclésiastique<sup>11</sup>, les premières ont été conservées plus souvent que les secondes et, parmi ces dernières, seules ont subsisté en Mc. des déclarations s'en prenant à l'orgueil de l'Eglise et de ses chefs (Mc. 6/8—11; 9/37—42; 10/42—45, par ex.). Les «paroles en je» ont surtout été écartées lorsqu'elles étaient placées sur les lèvres du Christ glorifié s'adressant à sa seule Eglise<sup>12</sup>.

Pour ce qui est des paraboles, Marc n'en retient qu'une petite douzaine, dont deux seulement ont une ampleur comparable à celle des grandes paraboles classiques des autres Synoptiques (Mc. 4/3—9 et 12/1—9). Surprenante à première vue, cette extrême discrétion dans le recours à des éléments qui abondaient dans la tradition et se prêtaient si bien à un enseignement populaire s'explique pourtant aisément. Pour l'évangéliste «Marc», une ombre d'ésotérisme voilait l'éclat des paraboles. Non qu'il soit l'auteur de la «théorie» de Mc. 4/10—12. Nous avons tenté ailleurs de montrer que ces versets attribuant aux paraboles une vertu particulière pour endurcir «ceux du dehors» sont venus de la tradition antérieure et que la conception personnelle de l'évangéliste s'exprime en 4/33—34<sup>13</sup>. A ses yeux, les paraboles étaient destinées à donner à la foule un enseignement élémentaire, indispensable certes, mais beaucoup moins important que le κήρυγμα initial (1/14—15.38—39) ou l'exhortation directe (8/34ss.; 10/1; 12/38—40). Mais l'utilisation abusive de ces pittoresques croquis par les tenants d'une Eglise de purs rendait nécessaire l'adjonction à ceux-ci de longues explications du genre de celles de Mc. 4/14—20 et 7/18—23. Plutôt que d'accorder une place excessive à ces éléments de faible importance, l'évangéliste a préféré n'en présenter qu'un choix réduit, suffisant pour montrer que Jésus avait bel et bien prononcé ses paraboles pour gagner les foules.

«Marc» ne s'est pas contenté d'opérer un tri au sein des matériaux que lui offrait la tradition officielle. Il a aussi essayé de mettre en valeur le caractère public du ministère de Jésus en ajoutant au contenu de cette tradition un certain nombre de récits qui confirmaient cette donnée; il s'agit avant tout de récits de miracles. De ces anecdotes, il nous suffit de retenir deux traits. L'un est l'omniprésence de la foule dans ces récits: même lorsqu'il s'agit d'actes que Jésus tient à faire discrètement, à l'écart, les masses curieuses et excitables sont à deux pas (Mc. 1/29—31, pris entre les v. 27—28 et 32—33; 4/35—41, avec la notation de la fin du v. 36; 5/1ss. et les v. 14—17; 5/21—43; 7/32ss.; etc.). Jésus apparaît ici comme l'homme de tous, plus encore que lorsqu'il prêche. L'autre caractéristique de ces narrations qui soit à noter, c'est leur forme toute populaire qui ignore, outre le raffinement littéraire, le ton édifiant, le souci d'orthodoxie et les subtilités du symbolisme. Ceci suppose qu'elles ont été conservées et recueillies, non dans le milieu assez rabbinisant et ecclésiastique d'où est sorti le reste de la tradition synoptique, mais chez des conteurs populaires dont rien ne permet d'affirmer qu'ils avaient des relations avec l'Eglise chrétienne. Nous entendons

10 Cf. ID., *Ibid.*, p. 113-132.

11 Cf. ID., *Ibid.*, p. 138-156.

12 Cf. ID., *Ibid.*, p. 169ss.

13 E. TROCME, *op. cit.*, p. 127, n. 71.

dans ces récits un écho de l'émotion populaire causée par l'activité thaumaturgique de Jésus. Si l'auteur de l'évangile selon Marc les a rassemblés et insérés dans son livre à côté d'éléments venus de la tradition officielle, c'est qu'il voulait éviter de réduire le Christ au rôle de vis-à-vis du «petit troupeau». Les récits de miracles démontraient avec éclat que le «salut» avait sa source dans la mystérieuse personne de Jésus, qui échappait à toute définition, et que, loin d'être réservé aux disciples, il était offert à tous<sup>14</sup>.

L'auteur de l'évangile selon Marc laisse également paraître son désir de lutter contre l'intimisme de la tradition dans la présentation qu'il a donnée à son oeuvre. Nous nous contenterons d'observer à ce propos que les notices rédactionnelles et le plan du livre font une place privilégiée aux aspects publics du ministère de Jésus. La première partie de l'Evangile commence par une description de la foule attirée par la prédication de Jean-Baptiste (1/5) et s'achève sur un sommaire rédactionnel consacré à la foule plus nombreuse encore que Jésus entraînait dans son sillage (3/7ss.); d'un bout à l'autre, elle est pleine de mentions des masses qui se pressaient autour de Jésus, mentions pour la plupart rédactionnelles (1/33.45; 2/2.13.15); la prédication de Jésus y est présentée, après celle de Jean (1/4), comme la diffusion d'un «avis au public» (*χηρύσασιν*: 1/14.38.39) et s'y déroule surtout dans ces lieux publics par excellence qu'étaient les synagogues (1/21ss. 39; 3/1ss.). Dans la seconde partie, qu'encadrent deux passages consacrés à l'élargissement considérable du champ d'action de Jésus par l'association des Douze à son *χηρύσασιν* (3/13ss.; 6/7ss.), les notices rédactionnelles mettent l'accent sur la diffusion en tous lieux de la parole du Maître (5/18ss.; 6/1.6.14) et sur l'incessante présence de la foule autour de celui-ci (3/20; 4/1; 5/21.24). Dans la troisième partie, limitée par deux péricopes où sont enregistrées les opinions de la masse au sujet de Jésus (6/14ss.; 8/27ss.), tout tourne autour des deux multiplications des pains (6/35ss. et 8/1ss.), épisodes éminemment publics de la carrière du Christ et dont l'évangéliste souligne avec application le sens qu'ils doivent avoir pour les disciples: un appel à se mettre au service de la foule, avec laquelle Jésus est en communion directe (8/14ss.; cf. 6/31—34.53—56; 8/1—3). Dans la quatrième partie, groupée autour des trois prédictions de la Passion (8/31; 9/31; 10/33) et orientée surtout vers l'enseignement du sacrifice aux disciples, la foule surgit pourtant dans plusieurs notices rédactionnelles (8/34; 9/14; 10/1) et il est rappelé en bonne place que la mort de Jésus constitue un *λύτρον ἀπί τι πολλῶν* (10/45). Dans la cinquième partie, qui se déroule sur la grande scène du Temple de Jérusalem et que l'évangéliste a choisi de commencer par les deux épisodes sensationnels de l'Entrée messianique (11/1ss.) et de l'Expulsion des Marchands (11/15ss.), la foule est fréquemment citée dans les passages rédactionnels comme le principal vis-à-vis du Maître (11/18.32; 12/12.38.41). Enfin, il est à peine utile de dire que le coeur du récit de la Passion, de Gethsémané à Golgotha, présente un Jésus totalement livré aux regards et aux sautes d'humeur de la foule, ainsi qu'à l'arbitraire des hommes publics.

On pourrait poursuivre la démonstration, en montrant par exemple que, partout où l'auteur de l'évangile selon Marc a retouché les traditions qu'il n'écartait

14 Cf. le beau travail de K. TAGAWA, *Miracles et Evangile : la pensée personnelle de l'évangéliste Marc*, à paraître prochainement à Paris dans la collection des «Etudes d'histoire et de philosophie religieuses».

pas<sup>15</sup>, c'est pour combattre toute interprétation de la personne et de l'œuvre de Jésus qui réduisait celui-ci à la fonction d'objet religieux de la foi de l'Eglise et pour ré-affirmer que le Maître avait été avant tout le mystérieux interlocuteur de la foule. Mais nous en avons assez dit pour qu'on sente le radicalisme de son effort et qu'on devine quelles voies il ouvrait pour l'avenir: sans cette démonstration de l'accomplissement du salut *extra nos*, l'idée du salut réalisé *ante nos* aurait été énoncée par la suite dans des termes tout différents, plus proches peut-être de ceux qu'emploient le judaïsme et l'Islam.

\*  
L'auteur du IVème Evangile, qui a, selon nous, connu au moins l'un des Évangiles synoptiques<sup>16</sup>, a été l'un des bénéficiaires de l'initiative prise par «Marc». Mais son génie théologique lui a permis de faire quelques pas de plus dans l'affirmation du caractère public du ministère terrestre de Jésus. Comme il a par ailleurs formulé avec une netteté particulière l'idée que ce ministère avait constitué en lui-même un événement salutaire<sup>17</sup>, le Maître est chez lui majestueusement libre de toute attache avec la communauté croyante et avec sa piété, totalement voué au service de tous les hommes mais entièrement insaisissable à qui-conque refuse d'admettre que son salut s'est joué dans l'affrontement entre Jésus et «les Juifs». La disparition de toute mention claire des sacrements<sup>18</sup> et la ré-interprétation radicale à laquelle sont soumis les titres christologiques traditionnels<sup>19</sup> attestent le désir de «Jean» de présenter un Jésus qui ne soit pas un simple prolongement de l'Eglise. L'insistance du IVème Evangile sur le caractère public de la vie de Jésus est un autre aspect de la même tendance.

L'un des principaux reproches que l'auteur du IVème Evangile semble avoir adressés à ce qu'il connaissait des Synoptiques et de la tradition sous-jacente, c'est l'insignifiance des événements et des personnages qu'ils présentaient presque partout: miracles fort ordinaires dont le retentissement était resté limité à quelques cantons ruraux; activité de Jésus située presque exclusivement dans quelques provinces reculées, dans des villages ou aux champs, le ministère à Jérusalem étant

15 Par exemple en Mc. 8/27ss., qu'avec R. BULTMANN (*Gesch. d. syn. Trad.*, 4ème éd., p. 275-278) nous considérons comme mutilé par l'évangéliste, malgré les arguments qu'O. CULLMANN (*Saint Pierre, disciple, apôtre, martyr*, Neuchâtel et Paris, 1952, p. 154ss.; cf. aussi la 2ème éd. allemande de ce livre, Zurich et Stuttgart, 1960, p. 196ss.) a fait valoir contre cette hypothèse.

16 Sur cette question toujours très controversée, nous nous rallions pour l'essentiel à la thèse de C. K. BARRETT, *The Gospel According to St. John, A Commentary on the Greek Text*, Londres, 1955, p. 14 et *passim*.

17 Ainsi, lorsqu'il le compare à un jour que la nuit va remplacer avant longtemps et qui offre à lui-même et aux hommes des possibilités d'action qui ne se représenteront plus (Jn. 9/4-5; 11/9-10; 12/35-36).

18 Où nous croyons avec O. CULLMANN (*Les sacrements dans l'Evangile johannique*, Paris, 1951, réédité dans *La foi et le culte de l'Eglise primitive*, Neuchâtel, 1963, p. 131-209) qu'il faut voir, non un antisacramentalisme, mais une tendance à parler des sacrements d'une façon indirecte, pour des raisons de méthode herméneutique. Le jubilaire nous pardonnera d'ajouter cependant que, pour tout le reste, la thèse qu'il expose dans cet ouvrage nous paraît discutable et difficilement compatible avec les idées qu'il a émises dans son beau *Christ et le temps* (Neuchâtel et Paris, 1947; cf. aussi la 3ème éd. allemande, Zurich, 1962).

19 Cf. en particulier, parmi les travaux récents, S. SCHULZ, *Untersuchungen zur Menschensohnchristologie im Johannevangelium*, Göttingen, 1957, et E. M. SIDEBOTTOM, *The Christ of the Fourth Gospel*, Londres, 1961.

réduit à peu de chose; comme auditeurs, d'obscurs inconnus, de modestes assemblées synagogales ou des foules de Cour des Miracles, tandis qu'à Jérusalem la masse des pèlerins des jours de fête ne fait son apparition qu'au dernier jour de la vie du Maître. Notre évangéliste sentait ce qu'il y avait d'un peu dérisoire dans une affirmation du caractère public de l'activité de Jésus qui employait aussi exclusivement le langage du fait-divers d'intérêt local. Il s'est donc efforcé, avec les moyens qu'il empruntait à la tradition synoptique et à celle qui lui était propre<sup>20</sup>, de montrer quel prodigieux écho le ministère du Seigneur avait rencontré auprès du peuple juif tout entier.

Il a tout d'abord choisi un nombre limité de récits de miracles tout-à-fait hors du commun: énorme quantité d'eau changée en vin (2/1ss.); guérison à grande distance (4/46ss.); guérisons de malades chroniques inguérissables (5/1ss.; 9/1ss.); multiplication des pains et marche sur la mer (6/1ss.); résurrection d'un homme mort depuis quatre jours (11/1ss.). Ces σημεῖα manifestent avec éclat aux yeux des témoins la » gloire « de Jésus (2/11.23; 3/2; 6/14; etc.) et procurent à celui-ci une immense popularité (11/47—48, par ex.) au sein du peuple juif. Pour mieux souligner l'ampleur de ce succès, l'évangéliste a mis le plus possible en valeur les épisodes jérusalémites de la carrière du Maître; les scènes galiléennes (2/1—12; 4/43—54; 6/1 à 7/9), suspectes de provincialisme, ont été réduites au profit de récits localisés pour la plupart dans la capitale et dont le premier était la sensationnelle Expulsion des Marchands du Temple, qui permettait à l'auteur de présenter dès le début Jésus comme un héros national (2/23; 3/2.26; 4/1.45), et non comme un guérisseur de village. Enfin, en faisant coïncider les visites de Jésus à Jérusalem avec des fêtes juives (2/13.23; 4/45; 5/1; 7/2ss.14.37; 10/22; 11/55ss.; 12/1ss.), l'évangéliste donnait au Maître la foule immense et bigarrée des pèlerins juifs comme auditoire.

Il n'est donc pas surprenant que notre évangéliste dise souvent «les Juifs» pour désigner l'οὐλός à laquelle Jésus lance ses appels et prodigue son enseignement<sup>21</sup>. C'est au peuple entier que le Fils de Dieu s'adresse; c'est, à quelques exceptions individuelles près, le peuple entier qui a rejeté son message (12/34—43). Ce grandiose dialogue de sourds débouchant sur la croix n'aurait pas de sens si Jésus n'avait eu affaire qu'à certains milieux de quelques régions privilégiées de la Palestine. Pour qu'il sauve le peuple juif entier, puis les «brebis des autres bergeries» (10/11ss.; 11/49ss.; 12/20ss.), il faut qu'il ait été totalement public et sans cesse répété au cœur même de la vie d'Israël, à Jérusalem et dans le Temple. De là vient pour une large part, croyons-nous, l'insistance avec laquelle l'évangéliste souligne que le succès populaire de Jésus lui venait exclusivement de ce qu'il faisait à Jérusalem, parmi les pèlerins (2/23ss.; 4/44—45; 6/2; 7/3ss.), tandis que ses activités galiléennes ne lui valaient qu'un prestige limité à quelques personnes (2/11; 4/53; 6/66ss.) et que son triomphe samaritain était seulement le pendant schismatique de ce que lui avait accordé Jérusalem (4/1ss.). Par contre, notre auteur a tenu à dire nettement que le Maître ne s'était encore manifesté qu'à Israël, pendant sa carrière terrestre: les «Grecs» sont priés d'attendre pour «voir Jésus» que celui-ci ait été «élevé» (12/20—33). «Les Juifs» du IVème Evangile ne repré-

20 Sur ce point, C. H. DODD a récemment fait faire un grand pas en avant aux recherches, avec son *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge, 1963.

21 Ainsi en Jn. 6/41. 52; 7/11. 15. 35; 8/22. 31. 48. 52. 57; 10/19. 24. 31. 33; etc.

sentent donc pas l'humanité entière<sup>22</sup>. Ils sont et restent le peuple particulier, la foule concrète à qui Jésus s'est montré de sa «venue» à son «élévation» et affronté pour créer *extra nos et ante nos* les conditions du salut de tous.

L'effort fait par notre évangéliste pour donner au ministère de Jésus des dimensions plus authentiquement publiques que chez les synoptiques n'a pas porté seulement sur le choix et la disposition générale des matériaux mis en oeuvre. Il a aussi comporté une certaine ré-interprétation de ces derniers dans le sens d'une suppression d'une bonne partie des traits ésotériques qu'ils contenaient. C'est le cas pour les récits de miracles localisés hors de Galilée, à commencer par celui de la Multiplication des Pains (Chap. 6): au lieu de s'achever, comme celui des Synoptiques (Mc. 6/45ss. et par.), sur une dispersion immédiate de la foule et sur une mystérieuse éclipse de Jésus, la forme johannique de cet épisode se prolonge par une nouvelle rencontre entre Jésus et la foule bénéficiaire du miracle et par un grand discours du Maître à ces gens<sup>23</sup>. Pour les miracles localisés à Jérusalem ou aux environs, l'absence de parallèles synoptiques ne permet pas d'aller très loin dans la recherche des modifications rédactionnelles. Elle n'interdit pourtant pas de constater que les deux guérisons du paralytique de Bethzatha (Chap. 5) et de l'aveuglé-né (Chap. 9), d'abord très discrètes, puisque le guérisseur, qui ne s'est même pas nommé dans le premier de ces épisodes (5/13), se retire sans bruit sitôt son acte réalisé (5/13; 9/12), fournissent bientôt l'occasion d'ardents débats parmi les Juifs (5/10ss.; 9/8—34) et d'un discours public de Jésus (5/19—47; 9/41 à 10/18). La combinaison du miracle et du débat suivi d'un discours étant évidemment rédactionnelle, il y a de fortes chances pour que le premier de ces éléments ait préexisté au IVème Evangile sous une forme proche de celle des récits de miracles des Synoptiques<sup>24</sup> et ait en particulier comporté des traits faisant ressortir le caractère plus ou moins secret de l'acte du guérisseur Jésus (Cf. par exemple Mc. 5/37.40; 7/33; 8/23; 9/25). L'auteur du IVème Evangile a donc bien réinterprété ces deux épisodes dans le sens d'une publicité accrue. Pour ce qui est de la résurrection de Lazare (Chap. 11), le récit traditionnel dont il est sage de postuler l'existence<sup>25</sup> est beaucoup plus difficile à isoler des additions rédactionnelles de l'évangéliste. Mais, dans l'entrecroisement des motifs du secret (11/20.28—30.54) et de la publicité (11/18—19.31.33—37.42.45—46; 12/9.17—18) qui caractérise ce récit, l'intervention de l'évangéliste a sûrement consisté à mettre l'accent sur l'immense retentissement du miracle, par suite du grand nombre des témoins qui y avaient assisté: c'est en effet ce thème qui assure la transition avec le récit de la Passion (Cf. 11/45—53; 12/10—11.19). Ici encore, par conséquent, l'évangéliste réinterprète sa source en accentuant le côté public de l'événement.

On peut faire la même constatation au sujet des discours de Jésus rapportés dans la partie de l'Evangile qui précède le récit de la Passion<sup>26</sup>. Quoi qu'on pense de

22 Malgré les exigences du dialogue entre Juifs et chrétiens, nous estimons qu'il n'y a pas lieu de nier l'évidence et partageons sur ce point la thèse de W. GUTBROD, art. "Ισραὴλ κτλ." du *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. III, p. 381.

23 Cette différence étant due pour l'essentiel à l'intervention littéraire de l'évangéliste, selon R. BULTMANN, *Das Ev. des Johannes, ad loc.*

24 C. H. DODD, *Hist. Trad.*, p. 174-188.

25 *Ibid.*, p. 228-232.

26 Sur ces discours, la meilleure étude est celle de S. SCHULZ, *Komposition und Herkunft der Johanneischen Reden*, Stuttgart, 1960.

l'origine exacte de ces passages, un fait paraît clair: les affirmations christologiques à la première personne du singulier qui ont été leur principal noyau de cristallisation sont des expressions de la foi de l'Eglise «johannique», comme le sont aussi divers autres éléments incorporés dans les discours. Jésus était donc compris, dans cette tradition, comme l'objet religieux de la communauté croyante beaucoup plus que comme un être indépendant. Or l'auteur du IVème Evangile modifie de fond en comble cette optique en donnant à Jésus comme auditeurs les «Juifs», la «foule» — bref des gens qui ne partagent pas cette foi. L'affrontement que provoquent les audacieuses prétentions messianiques du Maître se déroule ailleurs que dans le cercle des croyants et les disciples n'y jouent guère de rôle, alors que les chap. 13 à 17 font d'eux les auditeurs des discours concernant la vie de l'Eglise. Le conflit sans cesse aggravé qui oppose Jésus à son peuple n'a rien à voir avec ce qui se passe dans les relations entre le Glorifié et ses «amis», ou même les non-croyants du temps où l'évangéliste écrit. Il se déroule *extra nos* et pose les bases de notre salut en menant vers la croix le Jésus de jadis. Comme les principaux tournants de ce processus à la fois fatal et salutaire se situent à la fin des discours de chap. 3 à 12 (3/18—21; 5/37b—47; 6/60ss.; 7/30—32.40—44; 8/59; 10/19—21.39; 12/36b—43), ceux-ci sont conçus par l'évangéliste comme une part intégrante de la tragédie des relations entre les Juifs et leur Messie. Autant dire que les matériaux traditionnels utilisés pour la composition de ces passages sont ré-interprétés dans un sens beaucoup moins intimiste que celui qu'ils avaient au sein de la tradition ecclésiastique.

Bref, l'auteur du IVème Evangile, comme son prédecesseur «Marc», a recours à tous les procédés qui s'offrent à lui lors de la rédaction de son oeuvre pour donner à Jésus, non la figure de héros discret d'une petite secte que lui conférait spontanément la piété de la communauté croyante, mais celle d'un homme public qui se situe surtout face à la foule et »fait l'histoire« dans ce vis-à-vis. Aller ainsi à l'encontre de l'expression naturelle de la foi collective requiert une certaine audace et comporte quelques risques d'erreur. Mais quel théologien digne de ce nom se déroberait à cette audace et esquiveraient ces risques? Personne, pensons-nous, ne peut reprocher à «Marc» et «Jean» d'avoir mis leur talent au service d'une idée trop négligée par leurs frères en la foi, celle de la valeur salutaire du dialogue entre Jésus et la foule, par-dessus la tête des disciples. Et tous les théologiens, croyons-nous aussi, ont intérêt à méditer sur l'insistance mise par ces deux évangélistes à situer hors du cadre de la communauté croyante la plus grande part de l'oeuvre du Christ.

EARLE HILGERT

## Symbolismus und Heilsgeschichte in den Evangelien

### *Ein Beitrag zu den Seesturm- und Gerasenererzählungen*

Seitdem H. Conzelmann<sup>1</sup> und W. Marxsen<sup>2</sup> auf die Bedeutung der einzelnen Evangelisten für die neutestamentliche Theologie aufmerksam gemacht haben, hat sich dieses Gebiet der Evangelienforschung als besonders fruchtbar und ergebnisreich erwiesen<sup>3</sup>. Von Anfang an war die Entwicklung der Heilsgeschichte in den Evangelien eine Hauptfrage dieser Forschung, besonders im Werk Conzelmanns.

Im Folgenden wollen wir die Geschichte der Seesturm- und der Gerasenererzählungen (Mk 4,35—5,20, Mt 8,23—24, Lk 8,22—39) unter die Lupe nehmen, um festzustellen, ob und inwieweit diese Perikopen eine heilsgeschichtliche Betrachtungsweise widerspiegeln. G. Bornkamm hat die matthäische Auslegung der marcinischen Seesturmerzählung untersucht<sup>4</sup>; neuerdings hat G. Schille den Versuch gemacht, diesselbe Markusperikope als Aktualisierung einer primitiven Wundererzählung zu erklären<sup>5</sup>, und H. J. Held hat die beiden Perikopen vom Standpunkt des Matthäusevangeliums behandelt<sup>6</sup>. Diese Forscher haben aber nicht nach der Möglichkeit einer heilsgeschichtlichen Deutung der Erzählungen gefragt.

1 Die Mitte der Zeit, (1954) 1957<sup>2</sup>.

2 Der Evangelist Markus, (1956) 1959<sup>2</sup>.

3 Vorangegangen sind W. Wrede, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, (1901) 1913<sup>2</sup>; die Kommentare von Wellhausen, und R. H. Lightfoot, History and Interpretation in the Gospels, 1935; Locality and Doctrine in the Gospels, 1937; The Gospel Message of St. Mark, 1950; und E. Lohmeyer, Galiläa und Jerusalem, 1936. Außer den Werken von Conzelmann und Marxsen sind unter den größeren redaktionsgeschichtlichen Arbeiten die wichtigsten: K. Stendahl, The School of St. Matthew, 1954; J. M. Robinson, Das Geschichtsverständnis des Markusevangeliums, 1956; W. Trilling, Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums, (1959) 1964<sup>3</sup>; G. Bornkamm, G. Barth, H. J. Held, Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium, (1960) 1961<sup>2</sup>; G. Strecker, Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus, 1962; R. Hummel, Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium, 1963; E. Trocmé, La formation de l'évangile selon Marc, 1963; W. C. Robinson jr., Der Weg des Herrn. Studien zur Geschichte und Eschatologie im Lukas-Evangelium, 1964; A. Suhl, Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen im Markusevangelium, 1965.

4 a.a.O., 48–53.

5 Die Sturmerzählung Markus 4<sup>35–41</sup> als Beispiel neutestamentlicher Aktualisierung (ZNW 56), 1965, 30–40.

6 a.a.O., 189–195.

Diese Wundererzählungen sind von besonderem Interesse, weil sie Komplexe uralter symbolischer Naturmotive, vor allem den See, den Sturm und den Wind, enthalten. Als Symbole kommen wahrscheinlich auch das Schiff und die Schiffsfahrt in Betracht. Es ist also hier unsere Aufgabe, durch Analyse dieser Symbolkomplexe das Problem der Heilsgeschichte in den Evangelien ein wenig genauer zu betrachten<sup>7</sup>.

### *1. Markus 4,35—5,20*

Vorgeschichte: Nach Bultmann ist die Redaktion in V. 35 »nicht mehr reinlich auszuscheiden«, obwohl ὅποιας γενομένης sekundär ist; V. 36b ist auch sekundär; V. 36c, ursprünglich<sup>8</sup>. Schille vermutet hier eine sehr alte, in Trikola rhythmisch verfaßte Wundererzählung, welche Markus an Hand einer dabei überlieferten Auslegungstradition erweitert und aktualisiert hat<sup>9</sup>. In jedem Fall aber sind die Naturmotive sicherlich ursprünglich, denn ohne sie hätten wir keine Erzählung mehr.

Daß wir in dieser Perikope mit Symbolen zu tun haben, wurde schon oft erkannt<sup>10</sup>. Das Seesymbol begegnet uns überall im Altertum, und zwar mit einer Doppeldeutung: 1. als Urstoff, und daher als Sinnbild für die Welt und die Völker<sup>11</sup>, und 2. als übles, feindliches Element, und daher als Sinnbild des Hades und des Todes<sup>12</sup>. Der Wind wurde mit Dämonen (vgl. πνεῦμα, Wind, Geist) eng verknüpft<sup>13</sup>, während das Schiff und seine Fahrt durch die Stürme des Welt- bzw. Todesmeeres eine beliebte Figur der Wechselfälle des Lebens eines Menschen oder einer Menschengruppe war<sup>14</sup>. Obwohl wir die Allegorie vermeiden müssen, liegt doch die Annahme nahe, daß dieser Komplex alter und üblicher Symbole für die Deutung unserer Erzählung wichtig ist. So betrachtet sehen wir das Schifflein der Gemeinde auf dem feindlichen, von Dämonen aufgepeitschten Weltmeer hin- und hergewogen, bis endlich der Auferstandene den Wind bedroht, »und es ward eine große Stille«<sup>15</sup>. Diese Motive sind ja schon in der vormarcinischen Erzählung vorhanden gewesen. Hinsichtlich ihrer Allgemeinheit und besonders hinsichtlich der offenbar symbolisch zu verstehenden Parallelerzäh-

7 In Hilgert, *The Ship and Related Symbols in the New Testament*, 1962, habe ich die Geschichte dieser Symbole verfolgt und das auch in diesem Aufsatz besprochene Thema gestreift.

8 Die Geschichte der synoptischen Tradition, 1957<sup>3</sup>, 230.

9 a.a.O., 34 ff.

10 E. Klostermann, *Das Markus-Evangelium*, 1926<sup>2</sup>, 53; G. Dehn, *Der Gottessohn*, 1932<sup>3</sup>, 108 f.; R. H. Lightfoot, *History and Interpretation in the Gospels*, 1934, 89; E. Peterson, *Das Schiff als Symbol der Kirche* (ThZ 6), 1950, 77 ff; A. Farrer, *A Study in St. Mark*, 1951, 87 f.; B. Reicke, *Die Bedeutung des Gottesvolks-Gedankens* (Kirchenbl. f. d. ref. Schweiz 111), 1955, 262; A. Richardson, *The Miracle Stories of the Gospels*, 1956, 92 f.; J. Mánek, *Fishers of Men* (NovTest 2), 1957, 141.

11 Jes 17, 12 f; Polybius, Hist. 11. 29. 8 ff.

12 Epic of Gilgamesh, X. ii. 18 ff (Assyr. Ver.; ANET 91); Hi 7, 12; Ps 18, 5 f, 16 f; 74, 13; Jes 51, 9 f; äthHen 60, 16; Apl 21, 1; Heraklit in Hippol., *Elenchos* 9. 10. 5. Siehe auch O. Kaiser, *Die mythische Bedeutung des Meeres* (Beih. ZAW 78), 1959.

13 Klostermann, a.a.O., 53; H. Rahner, *Antenna Crucis* (ZKTh 66), 1942, 103.

14 Eurip., *Troer*, 103 f; Soph., *Antig.* 540 f; Plat., *Leg.* 7. 803; Rep. 6. 488; Plut., *Mor* 476 A; Alkäus in E. Lobel und D. Page, *Poetarum Lesbiorum Fragmenta*, 1955, 265; Hor., *Od.* I. 14; vor allem aber TestNaph 6, 1-8, 2; ferner Hilgert, a.a.O., 15-42.

15 Das φιμοῦν des Sees bzw. des Windes (D it) ist mit dem φιμοῦν eines unreinen Geistes (Mk 1, 25) zu vergleichen; vgl. Farrer, a.a.O., 85 ff.

lung TestNaph 6,1ff., sehen wir also keinen guten Grund zu verneinen, daß eine solche Deutung dieser Perikope schon vor Markus möglich war<sup>16</sup>.

Was aber die Leistung des Markus selbst betrifft, ist es offensichtlich sein Hauptanliegen, diese Erzählung als einen weiteren Schritt in der Enthüllung des Messiasgeheimnisses darzustellen (V. 41 τις ἄρα οὗτος ἐστιν...; ist ja an den gläubigen Leser gerichtet). In diesem Zusammenhang bringt er auch Züge hervor, die einen heilsgeschichtlichen Gesichtspunkt verraten. Es ist bemerkenswert, daß Markus sagt, die Jünger παραλαμβάνουσιν αὐτόν (V. 36), während Matthäus und Lukas Jesus als Führer der Unternehmung ansehen. Im Rahmen der Gemeinde kann dem Worte παραλαμβάνειν wohl eine kerygmatische Bedeutung zugeschrieben werden (vgl. 1 Kor 11,23; 15,1,3), welche zur Schlußfolgerung führen könnte, daß die hier geschilderte Sturmdurchfahrt auch die christliche Mission versinnbildlicht. Dieses Ergebnis wird dadurch bestärkt, daß das Meer nicht nur die Welt als solche symbolisiert, sondern auch die Welt im Zusammenhang ihrer Geschichte darstellen konnte<sup>17</sup>. Noch ein anderer Zug, den wir als heilsgeschichtlich bestimmten können, wird darin gefunden, daß die Jonaerzählung, wie Farrer hervorgehoben hat, »the manifest literary model of the Marcan story« ist<sup>18</sup>. Die Letztere gilt dann zugleich als eine Erfüllung und als eine Verheißung der künftigen Mission.

In der gleich darauffolgenden Gerasenerperikope befindet sich Jesus im Heidenlande. Die Zusammengehörigkeit der zwei Perikopen macht es wahrscheinlich, daß die letztere ebenfalls für die Mission von Bedeutung ist<sup>19</sup>. Hier werden also die Besessenheit der Heidenwelt und ihre durch Jesus gebrachte Befreiung dramatisch geschildert. Auch die kleine Nachepisode am Ende der Perikope scheint in dieser Beziehung wichtig zu sein, denn hier will der gereinigte Heide ein Jünger Jesu werden (V. 18 ἦν μὲν ἀυτῷ ἦν vgl. Kap. 3,14 von den Zwölfen, ἦν ώστε μετ' αὐτοῦ). Er wird aber als solcher nicht angenommen, sondern zu seinem eigenen Hause als Zeuge der Barmherzigkeit und Kraft des Herrn gesandt. Hat diese Perikope wirklich mit der Heidenmission zu tun, dann ist die Schlußfolgerung kaum zu vermeiden, daß in dieser letzten kleinen Episode Markus das Problem der Heiden gegenüber den Judenchristen im Auge hat<sup>20</sup>.

Natürlich ist es so, daß wir symbolische Motive nur so weit interpretieren dürfen, wie es uns der allgemeine Gesichtspunkt eines Evangelisten erlaubt. Daß eine solche Deutung wie die hier vorgeschlagene in den theologischen Rahmen des Markusevangeliums paßt, scheint nicht ausgeschlossen. Weder in diesen Perikopen

16 Darum kann ich nicht Schille, a.a.O., 93 f., zustimmen, daß diese Erzählung sowohl in ihrer alten als auch in ihrer marcinischen Form nichts mit dem Osterglauben zu tun hatte. Vgl. Trocmé, a.a.O., 134: »... la communauté serait d'ailleurs impuissante si le Ressuscité n'était pas au milieu d'elle et si, au moindre appel, il ne mettait en déroute le Prince des Démons et ses agents (4/35-41; cf. 6/45-52 et 9/14-29)«.

17 Vgl. das Meer bzw. die Wasser als Hintergrund der Weltgeschichte in der apoklyptischen Sprache: Dan 7; Apk 12 f.; ApkBar (syr) 53-71; 4 Esr 11-13; Jub 8, 22; Sib 5, 530 f. Daß Markus hier apokalyptisch denkt, scheint nicht unmöglich, da er auch im Kap. 13 die Verkündigung mit der eschatologischen Trübsal zusammenbringt (13, 9 f.).

18 a.a.O., 326 f.; auch JTS 15, 1964, 153.

19 Trocmé, a.a.O., 153, meint, daß diese Perikope zusammen mit vielen anderen, wo Jesus sich außerhalb des jüdischen Volkskreises findet, für Matthäus bedeutet, Jesus sei der Stifter der Heidenmission.

20 Lightfoot, a.a.O., 90.

noch im Markusevangelium im ganzen finden wir einen systematischen Grundriß der Heilsgeschichte, eine schematische Periodisierung, wie sie Conzelmann bei Lukas aufgezeigt hat<sup>21</sup>. Und doch ist, wie Grässer betont, »das Faktum der Parusieverzögerung eigentlich überall vorausgesetzt«<sup>22</sup>. Nur in diesem Zusammenhang konnten Evangelien abgefaßt werden. Markus erkennt »Zwischenstufen« (um Grässers Ausdruck zu benutzen) zwischen der Auferstehung und der Parusie: Die Zeit der Bedrängnisse und Wehen (Mk 13,5 ff.), die Zeit der Heidenmission (Mk 13,10), und die Zeit der Erhöhung (Mk 14,62)<sup>23</sup>. Die beiden ersten dieser Stufen scheinen in unseren Perikopen symbolisch reflektiert zu sein.

In diesem Zusammenhang können wir uns die Frage stellen, ob diese Zwischenzeit für Markus wohl von heilsgeschichtlicher Bedeutung ist. Man kann ja nicht von »selbständiger Bedeutung« sprechen<sup>24</sup>, weil die Ereignisse dieser Zwischenzeit ihre Wichtigkeit nur wegen der Auferstehung und der (noch ausbleibenden) Parusie erhalten. In diesen Perikopen — wenn unsere Interpretation richtig ist — wird die Mission mit der Auferstehung in Verbindung gebracht. Daß aber hier kein programmatisches Nacheinander von heilsgeschichtlichen Ereignissen vor kommt, ist auch dadurch zu erklären, daß Markus das Leben Jesu durch seinen Symbolismus vergegenwärtigt. Was Suhl über das Geschichtsverständnis dieses Evangeliums im allgemeinen sagt, daß »die Vergangenheit in die Gegenwart hinein ‚repräsentiert‘ wird und hier ganz unmittelbar die gegenwärtigen Probleme verhandelt werden«<sup>25</sup>, scheint auch hier zuzutreffen. Solche Vergegenwärtigung Jesu im Leben seiner Gemeinde gibt ihr ihre Bedeutung, und zwar eine heilsgeschichtliche Bedeutung, weil sie eine christologische Spannung impliziert<sup>26</sup>.

## 2. Matthäus 8,23—34

Bornkamm und Held haben die matthäische Auslegung der Seesturmperikope studiert<sup>27</sup> und finden den Schlüssel vor allem im Stichwort ἀκολουθεῖν (den beiden Worten über die Nachfolge, Mt 8,19—22, folgt unmittelbar diese Perikope, welche gleich mit den Worten ἡχολούθησαν ἀυτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ beginnt). Die Erzählung ist mit der Absicht gestaltet, »den allzu unbedacht zur Nachfolge Drängenden« vor den ihm bevorstehenden Gefahren zu warnen, und doch zugleich ihm seinen Herrn als Bezwinger der Dämonen und Heraufführer des Got tesreiches darzustellen<sup>28</sup>. Hinsichtlich dieser Orientation, versinnbildlicht das Schiff die Gemeinde<sup>29</sup>.

Matthäus ist vielleicht ein wenig weiter als Markus in die Richtung einer heilsgeschichtlichen Deutung gegangen, da er durch das ἀκολουθεῖν-Motiv die oben bei Markus beobachtete, für die Heilsgeschichte bedeutsame Verbindung zwischen

21 a.a.O., 8 f.

22 E. Grässer, Das Problem der Parusieverzögerung (Beih. ZNW 22), 1960, 77.

23 a.a.O., 177 f. Die Frage nach dem Anlaß zur Entwicklung dieser Stufen können wir hier nicht besprechen.

24 So auch Marxsen, a.a.O., 63, obwohl er dieser Zeit keine so wichtige Bedeutung zumäß wie wir.

25 a.a.O., 167; s. auch Marxsen, a.a.O., 85. Diese Forscher aber sehen darin ein »Aufheben des historischen Abstandes« (Suhl) zwischen der Zeit Jesu und der des Evangelisten.

26 Vgl. O. Cullmann, Heil als Geschichte, 1965, 255-260.

27 a.a.O.

28 a.a.O., 53.

29 a.a.O., 51, 253.

dem Leben Jesu und der Lage der gegenwärtigen Gemeinde verstärkt. Die Erwähnung der ἄνθρωποι (V. 27) deutet auch auf eine Zeit, in der sich der Horizont des Jüngerkreises schon erweitert hatte. Diese ἄνθρωποι repräsentieren die Hörer der Verkündigung<sup>30</sup>.

In der Gadarenerperikope, wie Held mit Recht bemerkt, ist es so, daß Matthäus mittels der Kürzung neu interpretiert, wie er es mehrmals bei der Neuerzählung der Wundergeschichten tut<sup>31</sup>. Auffallend ist vor allem die Auslassung der Nachepisode (Mk 5,18—20) über den Wunsch der Geheilten, bei Jesus zu bleiben. Das paßt zu der typisch matthäischen Schilderung Jesu als des zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel Gesandten. Obwohl Matthäus es nicht verneinen will, daß Jesus sogar Wunder unter den Heiden gewirkt hat (Kap. 8,5 ff., 28 ff.; 15,21 ff.), scheint er doch nicht besondere Betonung auf diese Tatsache legen zu wollen<sup>32</sup>. In diesem Zusammenhang ist vielleicht auch die Abwesenheit des oft synkretistischen Ausdrucks τοῦ ὑψίστου (Mk 5,7) von Bedeutung, sowie die Bemerkung, daß die Sauherde μαχράν ἀπὸ αὐτῶν war (V. 30 statt Markus πρὸς τῷ ὅρει).

Daß aber Matthäus die Missionstätigkeit der Gemeinde (wenn auch nicht in betonter Weise die Heidenmission) auch hier im Auge hat, geht aus mehreren Erwägungen hervor. Berücksichtigen wir die Konzentration der vorangehenden Perikope auf die gegenwärtige Lage der Gemeinde und ihre Probleme und weiter die fast untergeordnete Stelle, die dieser, jener Perikope gegenüber, gegeben wird, so dürfen wir wenigstens mit der Möglichkeit rechnen, die Mission stehe auch hier im Blickfeld. Anscheinend will Matthäus dem Christen zeigen, daß die Nachfolge Jesu bis an die Missionstätigkeit heranreicht, wo seine Macht über die Dämonen nicht nur für das Heil seiner sturmbedrohten Gemeinde, sondern auch für den Erfolg der Verkündigung des Evangeliums wirksam ist. Auch hier ist ein heilsgeschichtlicher Gesichtspunkt impliziert.

Der aber für die Heilsgeschichte wohl bedeutsamste Satz dieser Perikope befindet sich in den von den Dämonen an Jesu gerichteten Worten: ἔλθες ὥδε πρὸς κατροῦ βασανίσαι ἡμᾶς; (V. 29). Statt als ein Versuch, Jesus selbst durch ein Zauberspruch zu binden (Mk 5,7 ὄρκιζω σε τὸν θεόν), ist dieser Ausruf durchaus theologisch zu verstehen. Selbst die Dämonen erkennen, daß, wie Cullmann sagt, »hier schon eine Entscheidung fällt, deren Auswirkung dem Reich Satans erst in der Zukunft noch bevorsteht«. Hier finden wir schon eine heilsgeschichtliche Spannung, weil die Zukunft in der Person Jesu »bereits als erfüllt gilt und doch noch erwartet wird«<sup>33</sup>. Projizieren wir also diese Worte und diese Spannung in die Situation der Gemeinde hinein, stellt sich die Frage: hat vielleicht das πρὸς κατροῦ im Rahmen der Mission auch mit dem Ausbleiben der Parusie zu tun? Obwohl die gegenwärtige Zeit für Matthäus als »Epoche der Mission«<sup>34</sup> charakterisiert ist, gibt es eine unlösbare Verbindung zwischen Mission und Parusie, wenn nämlich die Mission sich πρὸς κατροῦ, d. h. während die Parusie sich noch verzögert, vollzieht.

30 a.a.O., 52. Schille, a.a.O., 31, hält dieses Wort für ursprünglich (vgl. Bultmann, a.a.O., 230), Bornkamm aber rechnet es zur matthäischen Auslegung.

31 a.a.O., 162 ff.; vgl. Trilling, a.a.O., 134 f.

32 Trilling, a.a.O., 137 f.

33 Christus und die Zeit, (1946) 1962<sup>3</sup>, 77.

34 Marxsen, a.a.O., 138.

### *3. Lukas 8,22—39*

Daß Lukas seine Erzählung mehr vom Standpunkt der Heidenwelt schreibt, läßt sich vielleicht an seiner Bevorzugung des Wortes λίμνη (statt θάλασσα) ablesen<sup>35</sup>. Weil für Lukas der See die Grenze Jesu Tätigkeit ist<sup>36</sup>, und weil er sich unter den Evangelisten am meisten für die Heidenmission interessiert, scheint die Schlußfolgerung nahe zu liegen, daß er in der Überfahrt Jesu ins Heidenland (ἥτις ἐστὶν ἀντίπερα τῆς Γαλιλαίας, V. 26), noch einmal die Heidenmission sieht. Charakteristisch ist es auch für Lukas, wie Conzelmann zeigt, daß die Zeit der Mission auch die Zeit der ecclesia pressa ist<sup>37</sup>. Dieses Ineinandergreifen von Verkündigung und Verfolgung ist auch in diesen Perikopen zu spüren.

Lukas' Interesse für die Heidenmission ist wahrscheinlich auch in seiner Beibehaltung der Nachepisode mit dem Gereinigten (er soll διηγοῦσθαι, vgl. Kap. 1,1) zu sehen. Vor allem aber dürfen wir den Bericht V. 35 nicht übersehen, wo der Geheilte als καθήμενον... σωφρονοῦντα παρὰ τοὺς πόδας Ἰησοῦ beschrieben wird. Hier wird das Werk der Heidenmission bis zur Lehrtätigkeit erweitert. Dieser neue Zug paßt besonders gut mit der lukanischen Schilderung der Heidenmission zusammen.

Obwohl wir diese Deutungen der Seesturm- und Gerasenerperikopen mit allem Vorbehalt vorschlagen und sie nur als Möglichkeiten anzusehen wagen, scheint es doch nicht unlogisch zu sein, daß jeder Evangelist sein persönliches Verständnis der Heilsgeschichte in seiner eigenen Gestaltung dieser Erzählungen symbolisch wiedergegeben hat. Wenn das so ist, dann verschaffen diese Perikopen auch Einblick in die Entwicklung der heilsgeschichtlichen Theologie der Urkirche.

35 Conzelmann, a.a.O., 32, Anm. 1.

36 a.a.O., 39.

37 a.a.O., 8.

ROBERT P. MEYE

## Messianic Secret and Messianic Didache in Mark's Gospel

### 1. Significance of the title

»Messianic Secret« and »Messianic Didache« here stand for two divergent tendencies in the history of Marcan analysis. Since the appearance of Wilhelm Wrede's epochal study<sup>1</sup> of Mark's Gospel, the term »Messianic Secret« has served as a technical term descriptive of those characteristic instances in Mark's gospel wherein the deed, word, or person of Jesus are in various ways withheld from the view or understanding of men. Wrede's work, passing a generally negative judgment on the authenticity of such features, attributed them to the theology of the redactor of the second gospel and the community of which he was a part. Although Wrede's work has been modified repeatedly from a variety of viewpoints<sup>2</sup>, the term »Messianic Secret«, especially as it is used by scholars prominent for their form critical study of the gospels, has continued to stand for a certain negative judgment upon the historicity of those aspects of Mark's gospel designated by it<sup>3</sup>. In particular, Mark's Christology, which Christology is viewed as a distinctly *post-Easter* development, is seen as the decisive factor in the »historicizing«<sup>4</sup> evident in Mark's gospel.

1 Wilhelm Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* (3rd ed.: Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963).

2 To cite but a few significant analyses and critiques of the Wredian approach: Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of Its Progress from Reimarus to Wrede*. Trans. by W. Montgomery (1st. Eng. ed.: London: Adam and Charles Black, 1911). Hans Juergen Ebeling, *Das Messiasgeheimnis und die Botschaft des Marcus-Evangelisten* (Berlin: Verlag von Alfred Toeplitzmann, 1939). Erik Sjoeberg, *Der Verborgene Menschensohn in den Evangelien* (Lund: C. W. K. Gleerup, 1955). G. H. Boobyer, »The Secrecy Motif in Mark's Gospel«, NTS 6 (1960), pp. 225-235. Other studies will be cited in the course of the present essay.

3 The tendency of scholarship since Wrede has been to use his radical view as a point of reference. For example, Oscar Cullmann, in *The Christology of the New Testament* (Trans. by Shirley C. Guthrie and Charles A. M. Hall; Philadelphia: The Westminster Press, 1963), p. 124 ff., explains Jesus' reserve regarding his Messiahship against the background of the (mistaken) contemporary Jewish conception of Messiahship.

4 Regarding Mark's »historicizing« of the kerygma, see Otto Dibelius, *From Tradition to Gospel* (Trans. by Bertram Lee Woolf; London: Ivor Nicholson and Watson, 1934), p. 223. See more recently the discussion of G. Strecker, »Zur Messiasgeheimnistheorie im Markusevangelium«, in *Studia Evangelica*, Vol. III, Part II, ed. F. L. Cross (Berlin: Akademie-Verlag, 1964), pp. 87-104, esp. pp. 103-104.

The expression »Messianic Didache«<sup>5</sup> in no way intends to diminish the cruciality of Christology in Mark's Gospel. However, it does represent the insight that Mark and the Marcan community had interests which were not sheerly Christological — but which were a counterpart of its Christological interest. In particular, the expression »Messianic Didache« is to be related to those many instances in Mark's gospel where Jesus is seen as the teacher of a group of disciples. In many instances the instruction is carried on in an esoteric fashion, deliberately isolated from the general public. In particular, the disciples alone receive instruction in the meaning of the post-Resurrection gospel. »Messianic Didache« is an expression which is used to describe these circumstances, which, the essay will seek to show, represent the interest of the community of the second gospel in the *teaching* of the historical Jesus (now worshipped as the Christ) — the Messianic Didache.

## 2. Purpose

This essay has a two-fold purpose. First, it will present a sketch<sup>6</sup> of that sector of Mark's gospel in which Jesus is seen as teaching a limited group of disciples in a somewhat esoteric fashion. This study of Jesus as *Teacher* in Mark's gospel has particular value in the flow of Marcan scholarship, which has all too often underestimated the significance of this motif in the second gospel<sup>7</sup>. A secondary, but nonetheless important, intention is to compare the understanding of Marcan theology thus obtained with that interpretation characteristic of the eminent Marburgh scholar, Rudolf Bultmann<sup>8</sup>, and those generally representing his view of the Marcan theology.

## 3. Rudolf Bultmann's Form Critical Analysis of Mark

Two motifs in Bultmann's work are of especial importance here. First, Bultmann's form critical analysis concludes with the view that the Twelve disciples are not a part of the earliest tradition<sup>9</sup>, but are rather imposed upon it at a late date. Not all form critical scholars share Bultmann's point of view<sup>10</sup>; on the other hand, his influence may perhaps be seen in the reluctance to see the Twelve as a historical community of disciples who receive (what we have termed) »Messianic Didache« directed specifically to them by Jesus<sup>11</sup>. Second, Bultmann

5 The work of W. D. Davies, especially now *The Setting of the Sermon on the Mount* (Cambridge: University Press, 1964) has guaranteed a lasting place for the expression »New Torah«. »Messianic Didache« is based upon Mark's description (in Greek) of Jesus' office and Jesus' most prominent action.

6 The term »sketch« simply indicates that the present essay will be followed by a work in which the necessary fuller proofs are provided. The essay and the work to follow are based upon my Basel dissertation (Diss. theol. 1962). The fuller study will be published in 1967 under the title *Those about Him: Discipleship and Revelation in Mark's Gospel*.

7 A typical example is provided by the famous work of Sir Edwyn Hoskyns and Noel Davey, *The Riddle of the New Testament* (London: Faber and Faber Limited, 1958), pp. 84 ff.

8 Rudolf Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition*. Trans. by John Marsh (Oxford: Basil Blackwell, 1963).

9 Op. cit., pp. 67 f.; 343-345.

10 Cf. Guenther Bornkamm, *Jesus of Nazareth*. Trans. by Irene and Fraser McLuskey (New York: Harper & Row, 1960), p. 209, n. 13.

11 Cf. Eduard Schweizer, *Church Order in The New Testament* (Studies in Biblical Theology, Nr. 32 (London: SCM Press Ltd., 1961), p. 30. See note 31 below.

emphasizes the significance of Mark's gospel as a product of Hellenistic Christianity. Specifically, the second gospel is a product of »*the union of the Hellenistic kerygma about Christ ... with the tradition of the story of Jesus*«<sup>12</sup>. However, the »union« of which Bultmann speaks is by no means a union of equals, or even of compatible parties. New Testament scholars are familiar with Bultmann's picture of primitive Christianity. It affirms a basic tension between Jewish and Hellenistic Christianity. What is important here is that Bultmann views Mark's gospel as a witness to such struggle. For example, he holds that Mark eliminated traditional material<sup>13</sup> favorable to Peter retained in Matthew 16:17—19, and »on top of that introduced a polemic against the Jewish Christian point of view represented by Peter from the sphere of the Hellenistic Christianity of the Pauline circle<sup>14</sup>«. This thesis of the Marburgh scholar still stands in his third edition and is likewise current in recent studies reflecting his general view of primitive Christianity<sup>15</sup>.

Space does not permit a recounting of the particular details of Bultmann's form critical analysis which provides the base for his view that the Twelve do not belong to the historical Jesus, but are rather a dogmatic development of the Church<sup>16</sup>. What is rather important for this essay is the fact that Bultmann does not yet find the later dogmatic view of the Twelve (as authoritative witnesses to the Gospel) in Mark's gospel. He does, however, view Mark's gospel as standing in some sort of twilight zone — Mark simply holds the view that the Twelve are Jesus' *constant companions*, but does not assign to them a definitive, *dogmatic place*<sup>17</sup>. It is crucial for Bultmann to be able to say this *regarding Mark*, for the other gospels and Acts simply do not support his views of the Twelve, who occupy a dogmatic place in the writings of the other Evangelists. If Mark, a gospel emanating from the Pauline sphere, entertains a high and positive view of the original disciples, then crucial support would be lost for Bultmann's views of Jesus and the Twelve, the course of primitive Christianity, and of the stance of one primitive Christian community (Mark's) to the tradition (about Jesus) mediated by Jewish Christianity.

#### 4. Presuppositions and Methodology

The following analysis proceeds with two primary assumptions, both of which are generally acceptable to New Testament scholars. That they are singled out for specific mention rests upon their relationship to the conclusions of the present study. The first assumption is that Mark's gospel is the first gospel to arise within the early Christian community<sup>18</sup>. It is at least the earliest gospel of which

12 Op. cit., p. 347.

13 It must be understood that the entire story is taken by Bultmann to be a legend of faith, Peter, as a disciple, simply representing the church. But this is the form in which Mark received the developed tradition.

14 Op. cit., p. 258.

15 See esp. Johannes Schreiber, »*Die Christologie des Markusevangeliums*«, in ZTK 58, 1961, pp. 154–183.

16 An essay on this matter is pending.

17 Op. cit., p. 344–345.

18 Mark is used in the present study simply to identify an author designated only in the later tradition. It is also assumed here that the present gospel stands essentially in the form in which he wrote it.

we have knowledge. This means that the picture presented by the second gospel is, after the writings of Paul, our earliest document from the primitive church. The Marcan portrait is historically extremely significant, and deserves the historian's most careful attention.

The second assumption is that the Twelve were an extremely important group in the early church<sup>19</sup>. If attestation for this were needed one would only have to point to the *paradosis* singled out by Paul in 1 Corinthians 15:5, or to Luke's account in Acts, backed up as it is by the exalted place already assigned the Twelve in Luke's gospel. One cannot get away from the importance of the Twelve. The question to be asked by historical study is: What was the function of the Twelve with respect to the historical Jesus? Our immediate concern is: What is the Marcan, i. e., an early understanding, of the *function* of the Twelve?

The methodology employed in the following Marcan analysis simply elevates the total content of that gospel to the status of Marcan theology<sup>20</sup>. It is possible that the application of the sciences of form criticism and redactional criticism could have sharpened or even modified some of the conclusions. However, the data called upon herein is firmly located within the redactional sectors of Mark's gospel<sup>21</sup>. The interpretations offered, therefore, can lay considerable claim to be »Marcan theology« — even by the canons of form criticism and redactional criticism.

Taken together, these remarks fill out the background for the present essay. What then is the picture of the function of the important group of Twelve disciples which one finds in the earliest of all gospels?

### *5. Jesus as Teacher in Mark's Gospel*

What is that picture of Jesus offered by the second gospel? There can be no account of a Messianic Secret or a Messianic Didache apart from concentration upon the portrait of the Messiah Himself. Neither can one really understand the Twelve in Mark apart from a clear view of Mark's portrait of the historical Jesus. It is clear that Jesus is the Messiah in Mark's Gospel (e. g., 1:1; 8:29). Other Christological titles also help to make up the rich store of language by which the Marcan church described the significance of its Lord. Basically, however, it is clear that the full understanding of Jesus' person and mission, as expressed in these terms, belongs to the post-Easter period<sup>22</sup>.

19 The critical work of Guenter Klein, *Die Zwölf Apostel*, FRLANT, n. s., Nr. 59 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1961), has underscored this fact, although radically rejecting the picture given in the synoptic tradition.

20 The author is well aware that this does not absolve one from seeking that which is central for Mark, and asking how the tradition is used by Mark.

21 Bultmann has emphasized that the Marcan notes on the appearances of the disciples are generally editorial (op. cit., n. 8), p. 343. In addition, scholars have pointed to the specific didactic notes belonging to the Marcan redaction. Most recently, Eduard Schweizer, »Zur Frage des Messiasgeheimnis bei Markus«, ZNW 56 (1965, Heft 1/2), pp. 1-8; and in the same journal Ulrich Luz, »Das Geheimnismotiv und die Markianische Christologie«, pp. 9-30. Prof. Schweizer provides references to his own earlier studies which identify numerous didactic notes in Mark as redactional.

22 That is to say, an adequate expression of Christology as Mark sees it can only really be seen through the cross and resurrection experience. There is a vital truth in Wrede's emphasis of the difference made in the history of theology by the Easter experience.

Therefore, one can ask: By what term was Jesus willing to put himself forth on the historical scene, as Mark recasts it for us? There are only a few alternatives in Mark's Gospel: Although Jesus is spoken of as »the son of Mary« (6:3; cf. 3:32), and as a carpenter (6:3), it is the terms »prophet« and »teacher« which are most characteristic. And one must join these two terms with caution, for it is the latter term which dominates. The designation »prophet« is never used by Jesus of himself. When it is used by others of him (6:15; 8:26), this is what men say (8:27), not the verdict with which Jesus is willing to stand (8:29). It would be a mistake to underestimate the significance of the prophetic motif in Mark's gospel<sup>23</sup>. However, it is clear that the prophetic description is swallowed up in the description of Jesus as teacher.

A glance at a concordance will quickly reveal the heavy usage by Mark of didactic terminology to describe Jesus<sup>24</sup>. He exceeds the other Synoptists relatively, if not absolutely, in his employment of the basic didactic terminology ( $\deltaιδάσκαλος$ ;  $\deltaιδάσκειν$ ;  $\deltaιδάχη$ ; and  $\phiαθβί$ ) with reference to Jesus; and in the Marcan redactional summaries, Jesus is seen above all else as a teacher.

The use of the term  $\deltaιδάχη$  to describe Jesus' activity is distinctively Marcan. Beyond this, it may be observed that on occasion Matthew and Luke omit rather than add to Mark's didactic terminology. A notable example is provided in Matthew's version of the stilling of the storm (Mark 4:35 ff.; Matthew 8:23 ff.)<sup>25</sup>. It is significant that whereas in Matthew the disciples (8:27) address Jesus (appropriately) as »Lord« (8:25), in Mark he is simply addressed as »Teacher« (4:38). This distinction between Mark and Matthew is borne out in the subsequent sea crossings. In Matthew 14:33, the disciples are seen worshipping Jesus as »the Son of God« whereas Mark has a note about their lack of understanding of what Jesus had done earlier. Even in the discourse on the leaven (Mark 8:14—21; Matt. 16:5—12), the Marcan emphasis upon understanding, seeing, and hearing, viz. what the Teacher had done, is somewhat diminished in the Matthean parallel. Such items must be noted simply because of the tendency in scholarship to stress the didactic role of Jesus in the latter gospels as compared, or even contrasted, to Mark<sup>26</sup>.

One can readily multiply references to such narratives in Mark. The first act of Jesus in his public ministry, is to call a group of *disciples* (1:16—20). After that, he next enters a *synagogue*, and all express amazement over his *teaching* (1:22,27) — even though the central story is of an exorcism! The authority of Jesus' *word* of teaching is illustrated by the power to exorcise (1:27). It is customary for Jesus to appear in the synagogue, viz. the place of teaching (1:21; 3:1; 6:1). Jesus' words upon the occasion of his seizure (14:49) are: »Day after day I was with you in the temple teaching, and you did not seize me.« This is an extremely significant text, because it is in proximity to Jesus' appearances

23 Two recent and excellent studies of this question: W. D. Davies (op. cit., n. 5), pp. 418-425; Reginald Fuller, *The Foundations of New Testament Christology* (New York: Charles Scribner's Sons, 1965), pp. 125-131.

24 Davies (op. cit., n. 5), p. 97, provides a brief comparative chart.

25 A similar comparison could be carried out with reference to the versions of St. Luke.

26 See Hoskyns (op. cit., n. 7), as well as Bultmann (op. cit., n. 8), p. 356. It should be observed that both authors make it clear that Jesus was already a teacher in Mark; their point rests in the decisive elevation of the didactic motif in Matthew.

in the synagogue or the temple that Mark takes note of the plotting to kill Jesus (3:6; 11:18). And it is in the synagogue of his own country that Jesus is rejected (6:1 ff.). Thus, Mark makes it abundantly clear that the rejected Messiah is rejected as one who itinerated among Israel as a teacher.

From the beginning of Mark's gospel Jesus is much more than a teacher. He is the Messiah whose exaltation is to be reached through the humiliation of the cross. That is clear. But it is also transparently clear that the total impact of Mark's gospel is to present the historical Jesus as a teacher. One may stress also the fact that the most notable element of the Messianic Didache is the instruction of the Twelve in the Messianic Way as the Way of the Cross. The repeated gathering of the disciples (the Twelve!) to hear these prophecies (e. g. 8:31ff.; 9:31ff.; 10:32ff.) is one of the most notable acts of Jesus in Mark's gospel<sup>27</sup>.

#### 6. »Those About Him«

The didactic stress in the Marcan picture of Jesus sketched in the preceding section finds its counterpart — and added confirmation — in the Marcan description of Jesus' audience. It should be affirmed at the outset that Mark's readers had a special interest in the audience of the historical Jesus. As confessors of the Messiah they were bound to have a particular interest in those who had confessed allegiance to the historical Jesus. This interest could have assumed many shapes. They might have simply identified themselves existentially with the first disciples as those who now walk in the same way of the cross (cf. 8:34). Or, they could view the first disciples as *representatives* of the way that they themselves had to follow. Or, if one follows the construction of R. Bultmann, the earliest disciples might have been viewed as representatives of wrong-headed faith or Christology, who set the course for contemporary discipleship by negation. What is important is the recognition of the natural interest on the part of Mark's readers in Mark's specific depiction of discipleship<sup>28</sup>.

Jesus' audience in Mark is varied, to be sure, but the very first pericope from out of the public ministry (1:16—20) points to Jesus' own selection of a specific group as *the company* of Jesus. Although these first chosen are not immediately designated as »disciples« in the narrative, the later course of the narrative makes it clear that these are indeed his disciples. Now if one understands that *Mark first placed this pericope at the head of all the stories of the public ministry*, then it must also be understood that Mark lays great stress upon the fact of a *chosen circle* of disciples. The story already suggests that the result of obedience to Jesus' call places one in his permanent company. This view is confirmed by the statements of *representative disciples* in Mark 10:23ff. There, Peter, responding from the midst of the company of disciples (cf. 10:23,24), affirms that they have left everything and followed Jesus (10:28, cf. v. 29f.).

This abiding presence of the disciples with Jesus is reflected in a great variety of ways. The term *μαθηται* appears frequently (at least 46 times) as a designation

27 Ulrich Luz (op. cit., n. 21) pp. 24 ff., stands in a long tradition of emphasis upon Mark 8:27-10:52, as embodying instruction on discipleship in the way of the cross.

28 James M. Robinson, *The Problem of History in Mark*, Studies in Biblical Theology, Nr. 21 (London: SCM Press, 1957), emphasized this existential awareness of the Marcan community.

of Jesus' followers. Its relative frequency of appearance in Mark is at least as great as if not greater than, in the other gospels. This corresponds to the Marcan use of didactic terminology with reference to Jesus. But such statistics are only a small part of the total picture. The terms *μαθηταί* and *δώδεκα* are interchangeable in Mark (cf. 6:7, 30 & 35; 9:31 & 35, 10:32; 11:11 & 14:17 & 32)<sup>29</sup>. Dependent upon the text one follows, one may therefore include as many as 11 references to the Twelve.

Beyond these stand other important factors. First, Mark often identifies one of the disciples, or a small group of disciples by their individual names. Second, pronominal references to the disciples would quickly swell all the instances already cited. Finally, even in those instances where they are not specifically mentioned, it is probably to be inferred from Mark 1:16—20 that the disciples are indeed Jesus' constant company, whether they are specifically mentioned or not<sup>30</sup>.

There are two important questions regarding the Marcan conception which must be asked at this juncture. First, what is the relation of the disciples to the *many* who follow Jesus in a wide variety of situations? Second, what is the relation between the disciples and the Twelve? It is remarkable that over a century of intensive historical scholarship has by no means provided a satisfactory answer to either of these questions. Consequently, one encounters various descriptions of the nature of Jesus' following, but the general view goes something like this: Jesus openly called men to follow him in discipleship. Of those many who did follow, some stood closer to him than others. The Twelve stood in a unique relation to him. (The nature of this uniqueness is generally inadequately described.) Among the closest group (the Twelve) there were a few who were particular favorites of Jesus. All sorts of questions emerge from this picture. How did a disciple know when he was a disciple? Were some »special« disciples (viz., the Twelve) and others merely »ordinary« disciples? What qualified a man to be one of those who were »with him« (3:14)? How did the outsiders know when a man was Jesus' disciple? But these are all theoretical questions which can be allowed to fall away *within the bounds of Mark's description*. The solution resides in the insight that *for Mark there are Twelve disciples who are appointed by Jesus, who alone can appropriately bear the name of »disciples«* in the sense of that word's usage in broad spheres of Palestinian Judaism as well as in Greek Hellenism. For Mark the Twelve are *the* disciples — those who constitute *the school of Jesus*, if one may so describe them<sup>31</sup>.

29 See below. See also Bultmann (op. cit., n. 8), p. 344 f.: »Indeed when Mark speaks of the *μαθηταί* as a group he obviously has the Twelve in mind (in all probability naively and without any reflection . . . ).«

30 Much recent work on this Marcan text, emphasizes its implications for Christology and discipleship in the way of the cross to the neglect of the significance of its position here in a work which was in fact dependent upon a tradition mediation of the words of Jesus.

31 Eduard Schweizer (op. cit., n. 11), pp. 28–31, suggests that nothing is gained if one could show that Jesus actually «schooled» the Twelve (p. 30). Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript, Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis XXII* (Lund: C. W. K. Gleerup, 1964), p. 326, rightly objects that much hangs on whether or not Jesus so acted. W. D. Davies (op. cit., n. 5), pp. 464–480, offers a fruitful critique of Gerhardsson's significant work. Wrede (op. cit., n. 1), p. 111, and *passim*, emphasizes the role of disciples as *the* receptors of Jesus' revelation in a way that essentially makes them into Jesus' school in the Marcan theology.

### *7. Mark's concentration of discipleship in Twelveship*

It has been affirmed above that Mark limits discipleship to Twelveship. This affirmation will be questioned from widely divergent perspectives. A widely held view of discipleship to Jesus was sketched in a preceding section. It holds that there were more than Twelve, if not »many« disciples. And such a view finds support in such texts as Luke 6:13,17; 19:37; cf. 10:1; Acts 1:21ff.; John 6:60,66; 1 Cor. 15:6. However, some New Testament scholars have observed that the gospels of Matthew and Mark seem to have a conception which limits discipleship to Twelveship<sup>32</sup>.

Although the necessary proof of the thesis stated above cannot be offered here<sup>33</sup>, some suggestive remarks may suffice. One of the most notable texts used to support the view that Mark knows of more than twelve disciples is Mark 4:10. We have argued elsewhere<sup>34</sup> that this is by no means the necessary interpretation of that text. In fact, the involved language of that passage may have been consciously selected by Mark<sup>35</sup> to indicate a smaller group from within the Twelve. Mark 3:13 by no means speaks of a group of *disciples* greater than the Twelve<sup>36</sup>. Neither is it clear that Mark 2:18—22, and 23—28 show that Mark held that Jesus had many disciples<sup>37</sup>. Jesus himself drew criticism for his individual actions, and even a small group of disciples known for their adherence to Jesus would have been susceptible to the same criticisms as their master. The very point of Mark 2:15f., a passage often used to demonstrate Marcan knowledge of *many* disciples, is lost if it is interpreted to mean that many followed Jesus as disciples. As a matter of fact, most attempts to prove that Mark's gospel points to the existence of more than Twelve disciples set out by assuming that which is to be proven.

Four facts are of crucial importance. Mark clearly affirms that Jesus first called some to follow him (1:16—20; 2:14). Second, these, along with others are appointed to be the Twelve with him (3:14)<sup>38</sup>. Third, right through the gospel it is these who are called and selected who are the company of Jesus. No definitive support can be found in Mark that there is a group of *disciples* other than the Twelve. Finally, in the climactic and extended passion narrative, Mark reports that Jesus

32 For example, Matthew 10:1 (*οἱ δώδεκα μαθῆται*) is interpreted to mean that Matthew's conception limited Twelveship to discipleship.

33 See note 6 above.

34 In a paper presented to the Second International Congress on New Testament Studies (1961). See »Mark 4:10: 'Those about Him with the Twelve.'« See in *Studia Evangelica*, Vol. II, Part I (Berlin: Akademie-Verlag, 1964), pp. 211-218.

35 Bultmann (op. cit., n. 8) p. 67, and many others, believe that Mark himself added the words »with the Twelve« to the existing tradition.

36 Pace Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark* (London: Macmillan & Co. Ltd, 1955), p. 230. Guenter Klein (op. cit., n. 19), p. 203 believes it doubtful that the passage shows the choice of the Twelve as being made from a larger group of disciples.

37 Pace Karl Ludwig Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964; first impression 1919), p. 87.

38 Mark 2:14 presents one of the most serious problems for this view. For it is not immediately clear that the one called here belongs to the Twelve, who are named in Mark 3:16 ff. Two observations must suffice here. (1) A part of the textual tradition (Western) does carry the same name (»James the son of Alphaeus«) in both passages. (2) A »son of Alphaeus« appears in both 2:14 and 3:18. The Marcan tradition clearly favors the identification of the person called in 2:14 as one of the Twelve.

was with the Twelve. He never has explained why Jesus should be with the Twelve alone, and not with others. They are the disciples!

To speak to the issue of this section one must simply concentrate upon *what Mark clearly and repeatedly says* and not upon what are at best questionable exceptions to the clear thrust of the narrative<sup>39</sup>.

At this point, a certain congruence between the Marcan portrait and that of the other evangelists may be noted. Mark, in common with the rest, accords the Twelve a central, selected position within the ministry of Jesus<sup>40</sup>. No matter what the relation of others to Jesus may be, it is at least clear that the Twelve occupy an exalted place within the total audience of all those who witnessed his ministry and received his proclamation.

#### *8. Mark not a Polemic against the Twelve*

If the Twelve are indeed *the company of disciples* in the Marcan depiction, how does he characterize their function? To answer this question, it will be well to answer in terms of what the Twelve are not.

Contrary to the view of Rudolf Bultmann<sup>41</sup>, and, more recently, for example, Johannes Schrieber<sup>42</sup>, the Twelve, with Peter as a leading figure among them, are not »bad guys«, the object of a Marcan (i. e., Hellenistic Christianity) polemic. The data noted in the two preceding sections clearly points in another direction. Martin Werner long ago provided the necessary refutation of any anti-Twelve polemic on Mark's part, as well as underscoring Mark's positive evaluation of the Twelve<sup>43</sup>. Their unquestioning obedience (1:16ff.; 10:28, 39), their possession of the mystery of the kingdom of God (4:11), their reception of the private interpretation of the parables (4:34), their constant esoteric instruction (*passim*), their possession and use of Jesus' authority to exorcise even the demons (3:15; 6:7,12,30) — these are but a few of the data which must guarantee them a positive place in the regard of the Marcan church. All this should not be allowed to cover up the shadow cast by their constant hardness of heart, and even their denial of their Lord (14:50). What must be remembered is Mark's care to speak of Jesus' *persistent* (and private) unfolding of his teaching *to them*. Also, the fact that Jesus himself foretells their denial (14:27), and also promises reconciliation in a post-Resurrection meeting (14:28; 16:7) sets their denial in its proper perspective. They are human, yea, inhuman, but such are those whom Jesus called to be his own, and to such does he promise that he will meet them in Galilee. If one views Mark as an anti-Twelve polemic he robs the struggling (and sinning) Marcan community of the very hope that a *gospel* is calculated to bring. Among many other things, the gospel guarantees that the same historical Jesus who bore with such dis-

39 This is the excellent canon affirmed by James M. Robinson (op. cit., n. 28), p. 12.

40 One could say that discipleship (Twelveship) occupies the same position in Mark's gospel as does apostleship (Twelveship) in the gospels of Luke and John. It must be observed that one faces the same kind of problem whether he speaks of only twelve disciples or twelve apostles. It is the matter of limitation and appointment which is crucial.

41 See note 14 above.

42 Op. cit., n. 15.

43 Martin Werner, *Der Einfluß paulinischer Theologie im Markusevangelium*, BZNW 1 (Gießen: Verlag von Alfred Toepelmann, 1923), pp. 179 ff.

ciples before Easter now bears with them after Easter. Thus, the Twelve, even when depicted in negative fashion, become bearers of hope to the Marcan community.

### *9. The Positive Place of the Twelve*

A positive note has been sounded already in the rejection of the view that Mark's gospel represents a polemic against the Twelve. However, much more can be said. One must observe that Mark 1:17 contains a program for discipleship: »Follow me and I will make you become fishers of men.« The appointment of the Twelve is simply an extension of this program. What must be noted is that the tense of 1:17 is *future*. Furthermore, the authorization laid down in 3:14 f. — »to be with him, and to be sent out to preach and have authority to cast out demons« — hardly finds its fulfillment within Mark's gospel. This is all the more remarkable because of the remarkable place of these stories. They are indeed *with* Jesus. But they are engaged in an independent mission only once (6:7ff.). This suggests the inference that Mark saw the fulfillment of Jesus' *promise* (»I will make you fishers of men«: 1:17) as lying in the time of the post-Resurrection (Marcan) community. But what was that activity? Many words have been spent on the interpretation of the expression »fishers of men«. However, it would seem impossible to suppose that Mark understood them as meaning anything other than that those so called were called to now contemplate men as their vocation (not fishing), and that in the pattern established by Jesus himself<sup>44</sup>. They do, in fact, engage in healing, teaching, and exorcism — just as the historical Jesus. But, as already noted, they are basically *passive* in Mark's gospel. If the main activity of the historical disciples was to be with Jesus and to receive his teaching, this would then suggest that their primary function for the Marcan Church would be that of witnesses to the person and word and deed of Jesus.

It must be affirmed again that the Twelve about Jesus are the *disciples*. Unless evidence to the contrary be presented, it must be assumed that Mark's abundant usage of didactic terminology means just what it says — that Jesus taught a circle of disciples. Moreover, the emphasis in Mark upon hearing and understanding and perceiving not only supports this view, but also emphasizes the revelational function of Jesus' relation to his disciples<sup>45</sup>.

### *10. The Words of Jesus*

One cannot overstress the centrality of the words of Jesus in the Marcan community<sup>46</sup>. Mark 8:34,38 and 10:29 are exemplary of their decisive significance in the history of salvation:

»And he called to him the multitude with his disciples, and said to them, 'If any man would come after me, let him deny himself and take up his cross and follow me. For whoever would save his life will lose it; and whoever loses his life for my sake and the gospel's will save it.'« (8:34, cf. 10:29.)

44 Julius Schniewind, *Das Evangelium nach Markus*, NTD (Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959), stresses their function as a »Dienst am Wort,« p. 17.

45 It is the virtue of the works of Wrede (n. 1) and Ebeling (n. 2) that they have stressed the revelational quality of the word Jesus imparts to the disciples.

»For whoever is ashamed of me and of my words in this adulterous and sinful generation, of him will the Son of man also be ashamed, when he comes in the glory of his Father with the holy angels.« (8:38.)

Two observations are decisive here. First, the words of Jesus are given a place alongside the Messiah himself<sup>46</sup>. In 8:38 this is completely clear. In addition, the appearance in 8:38 of »my words« instead of »the gospel's« (as 8:35) suggests an obvious parallel between Jesus' words and the Gospel<sup>47</sup>. Two factors support this asserted parallel: They are the centrality of Jesus' words in the whole of Mark's gospel<sup>48</sup>, and the fact that Jesus, already before Easter, *teaches* the disciples the content of the post-Easter gospel (see esp. 8:27—10:52)<sup>49</sup>. An encounter with the gospel is an encounter with the very words of Jesus! One must observe in second place that the scope of the cited passages is eschatological. The eternal destiny of man (of the Marcan church!) is dependent upon his stance to the word of Jesus. Denial of the word leads to the judgment of the Son of man (8:38).

But if eternal salvation is firmly based upon one's stance to the word of Jesus, the community experiencing salvation already in the present must also be assured that it is actually encountering that saving word of the *historical* Jesus. It is just this which is the assurance of the Marcan community. Mark did not have to *prove* the credentials of the gospel at his particular stage in the history of redemption. However, the whole manner of his description of Jesus (as teacher) and the disciples (a fixed, therefore, guaranteed, group) reveals his assurance that the all-important word of Jesus was available to his community precisely because the Incarnate Lord had assumed the form of a teacher and concentrated his teaching upon a selected and known (to the Marcan community) group of disciples<sup>50</sup>.

### 11. Summary

We can now restate some conclusions already drawn above:

1. Mark's gospel is not a polemical writing directed against either the Twelve disciples or representatives of the Twelve. Neither is it a testimony to a struggle between a Jewish Christianity emanating from Jerusalem and Hellenistic Christianity of the Pauline type.
2. Rather, this earliest gospel, representing Hellenistic Christianity, accords the Twelve (representative of Jewish Christianity) the highest possible position within the ministry of the historical Jesus. It is simply inaccurate to suggest that Luke's

<sup>46</sup> It is notable that scholarly discussion has concentrated so heavily on the relation of Jesus to the Son of man in this text, but has made so little of the significance for Mark's gospel of the eschatological relation of Jesus and his words.

<sup>47</sup> The fact that Jesus' words do not bulk as large in Mark's gospel as in Matthew and Luke should not be interpreted to mean that Jesus' words are any less central in the Gospel. Mark 4:11 may indicate that Jesus' deeds themselves have a »parabolic« function. Cf. Boobyer (*op. cit.*, n. 2), pp. 232 ff.

<sup>48</sup> Mark should not be judged exclusively from the perspective of the greater quantity of sayings found in Matthew and Luke.

<sup>49</sup> Rudolf Bultmann (*op. cit.*, n. 8), p. 350, finds this section of Mark to be the only one in which Mark has sufficiently mastered his material to provide a »systematic construction.«

<sup>50</sup> One can say that the Incarnation receives an extension in this company, but primarily in its function as word-bearer.

gospel represents a heightening (dogmatic) of the place of the Twelve in the ongoing history of salvation<sup>51</sup>. One could no more »heighten« Mark's portrait of the Twelve than the Marcan Christology!

3. The specific office of the Twelve is to receive the words and witness the deeds of the historical Jesus who functioned as their teacher. They receive both his words and acts and their interpretation. Notable examples of this are the interpretation of the parables (4:34) and the interpretation of the Messianic death (Mark 8:27—10:52, *passim*). As such they are the guarantors of the total »gospel of Jesus Christ, the Son of God« (1:1). The ongoing disclosure of the Messianic Secret is possible because the historical Jesus chose some to be the receptors of the Messianic Didache. Mark 4:10—11, 34, rightly understood, affirms the faith of the Marcan community that the Messianic Secret is their's precisely because it was disclosed to the Twelve(!) in the form of a Messianic Didache.

51 As does Günter Klein (*op. cit.*, n. 19), especially pp. 202 ff., whose detailed form critical and redactional study of Luke (in comparison with Mark, of course), bypasses what Mark clearly and repeatedly says.

HEINRICH BALTENSWEILER

## Das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat (Markus 4,26-29) und die theologische Konzeption des Markusevangelisten

### I.

Das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat (Mk. 4,26—29) ist Sondergut des Markus. Es ist kaum denkbar, daß Matthäus und Lukas das Gleichnis übergangen hätten, wenn sie es in der ihnen vorliegenden Tradition angetroffen hätten<sup>1</sup>. Also muß Markus das Gleichnis in einem späteren Zeitpunkt in das Evangelium eingefügt haben<sup>2</sup>. Wir müssen uns die Frage stellen, warum dies geschehen ist.

Man darf sich die Beantwortung dieser Frage nicht allzu leicht machen. Hält man die Evangelisten nicht einfach für Sammler oder Redaktoren, dann scheiden formalistische Gründe von vornherein aus, oder besser gesagt: sie können uns nicht mehr befriedigen. Natürlich kann man sagen, daß das Gleichnis ausgezeichnet in den Zusammenhang der übrigen markianischen Saatgleichnisse passe. Aber dies könnte doch höchstens die äußere Veranlassung für eine Einordnung des Gleichnisses in den heutigen Kontext abgeben. Ist man sich aber darüber klar, daß die Evangelisten Theologen waren — und gerade für Markus dürfte dies unbestritten sein<sup>3</sup> — dann muß uns die Frage beschäftigen, inwiefern das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat eine theologische Komponente in sich trug, die Markus dazu zwang, es nachträglich in sein Werk aufzunehmen. Es ist doch kaum denkbar, daß Markus das Gleichnis in einem späteren Zeitpunkt, sozusagen zufällig angetroffen haben sollte und es einfach, weil er es fand, seinem Evangelium beifügte. Viel wahrscheinlicher dürfte die andere Möglichkeit sein: Markus begeg-

1 Vergleiche G. Harder, *Das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat*, *Theologia viatorum*, 1948/49, S. 51-70. Auch Harder (S. 69 f.) nimmt an, daß das Gleichnis später von Markus in sein Werk eingefügt worden sei. Tatsächlich gibt es keinen plausiblen Grund dafür, daß Matthäus und Lukas es übergangen haben sollten, wenn es ihnen bekannt gewesen wäre (W. G. Kummel, *Einleitung in das Neue Testament*, 1965, S. 27). E. Fuchs, *Zur Frage nach dem historischen Jesus*, 1960, S. 392, glaubt dagegen, Matthäus habe das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat gekannt, aber darum weggelassen und durch dasjenige vom Unkraut unter dem Weizen (Mt. 13, 24-30) ersetzt, weil ersteres sich nur schlecht für eine Allegorisierung eignete. Es scheint mir, daß E. Fuchs der Fähigkeit und den Möglichkeiten des Matthäus wirklich zu wenig zutraut.

2 Dies muß jedoch relativ früh erfolgt sein, da wir keinerlei textkritischen Anhaltspunkt für ein Markusevangelium ohne Gleichnis von der selbstwachsenden Saat besitzen.

3 Vergleiche Ed. Schweizer, *Die theologische Leistung des Markus*, *Evangelische Theologie* 24, 1964, S. 337-355; U. Luz, *Das Geheimnismotiv und die markianische Christologie*, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 56, 1965, S. 9 ff.

nete dem Gleichnis, und es entsprach seiner theologischen Konzeption. Ja, noch mehr! Dieses Gleichnis wird in ganz besonders hervorragender Weise seine theologischen Anschauungen ausgedrückt haben, so daß er es aus innerer Nötigung in sein Werk aufnehmen mußte.

Unsere Fragestellung zwingt uns also dazu, nicht nur den Weg zurück zur ipsissima vox Jesu zu gehen. Diese Forschungsrichtung, wie sie Joachim Jeremias in seinem Gleichnisbuch konsequent vorangetrieben hat, ist sicher wertvoll und ihre Ergebnisse sind für die Beurteilung eines Gleichnisses unentbehrlich. Aber es kann sich dabei doch nicht um das Eigentliche handeln! Vielmehr muß doch gerade von der ipsissima vox Jesu zurückgefragt werden nach dem Wort des Christus praesens in der Gemeinde. Auch diese Aufgabe müssen wir an die Hand nehmen. Es geht darum, den Zusammenhang zwischen dem von Jesus gesprochenen Wort und dem vom Evangelisten in seiner theologischen Konzeption verwendeten Gleichnis aufzuzeichnen.

## II.

Im Verlaufe der Zeit sind schon mannigfache Erklärungen des Gleichnisses vorgetragen worden<sup>4</sup>. Wir können aus Platzgründen keine umfassende Auslegungsgeschichte vorlegen, sondern wir wollen uns auf die Nennung derjenigen neueren Auslegungsversuche beschränken, die uns selbst zu eigenem Nachdenken anregen.

Schon früh sah man in unserem Gleichnis ein Bild für das verborgene Wachstum des Reiches Gottes<sup>5</sup>. Wie der Same aufgeht und wächst und schließlich die Frucht geerntet werden kann, so sei es auch mit dem Reich, das Jesus bringe. Den Ton legte man etwa auf die Sicherheit der Weiterentwicklung, die keines Nachhelfens bedarf<sup>6</sup>, oder dann auf die Tatsache, daß die Saat ganz von selbst der Vollendung entgegengehe<sup>7</sup>. Vergleichspunkt ist also das Wachstum der Saat. Wie der Same in die Erde gelegt wird und von selber wächst, so hat auch Jesus das Reich Gottes sozusagen keimhaft gebracht, und nun breitet es sich ohne das Zutun der Menschen von selbst aus. Es wächst und wächst und wird immer größer, bis es endgültig da ist.

Gegen diese Deutung wurde mit Recht eingewandt, daß hier der moderne Gedanke der Entwicklung eine ungebührlich große Rolle spielt. Dieser Gedanke sei eingetragen. Nicht das Wachstum der Saat sei als Vergleichspunkt zu betrachten, sondern das sichere Eintreten der Ernte<sup>8</sup>. Das Gleichnis wolle trösten. Die Hörer sollten gewiß sein, daß die Gottesherrschaft im Anzug sei. Ihr Kommen könne man nicht beschleunigen, und durch die jetzige Kleinheit der Anfänge soll man sich nicht irritieren lassen<sup>9</sup>. Ganz nah verwandt mit dieser Deutung ist diejenige

4 Neben den Kommentaren bietet eine Übersicht: G. Harder, a.A. 1 a.O. Neuere Deutungen siehe unten!

5 C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, 1936, S. 175 ff. zählt unser Gleichnis zu den »Parables of Growth«. - Die Einleitung des Gleichnisses: οὐρως ἔστιν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ könnte natürlich später zugesetzt sein (R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 1957, S. 186). Dann würde es sich um ein Wortgleichnis handeln. Aber sachlich ändert sich nicht viel, da mit dem Wort ja die Predigt vom Reich Gottes und damit indirekt das Reich Gottes gemeint wäre.

6 A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, II, 1910, S. 544.

7 E. Klostermann, *Das Markusevangelium*, 1950, S. 48.

8 W. G. Kümmel, *Verheißung und Erfüllung*, 1945, S. 76.

9 W. G. Kümmel, a.a.O., S. 76.

von Joachim Jeremias<sup>10</sup>. Er sieht alles unter dem Aspekt des Kontrastes. Der Anbruch des Reiches Gottes wird mit der Ernte verglichen. Jetzt ist noch nicht viel los, aber plötzlich ist die Stunde der Ernte da. Das geduldige Warten des Landmannes wird belohnt. Die aktuelle Situation, welche Jesus zur Verwendung dieses Gleichnisses veranlaßte, sieht Joachim Jeremias in der Zelotenfrage: Soll man »die messianische Erlösung durch die Abwerfung des Römerjoches durch Gewalt herbeizwingen«<sup>11</sup>? Jesus würde dann seine Haltung rechtfertigen mit dem Hinweis, daß es zu warten gilt, bis die Ernte da ist, d. h. bis Gott sein Reich bringt.

Hier kommt also ein weiterer Zug des Gleichnisses neu ins Spiel, nämlich die Person des Landmannes<sup>12</sup>. Tatsächlich ist doch diese Person im Gleichnis zentral. Sie ist aktiv an der Gleichnishandlung beteiligt und darf sicher nicht vernachlässigt werden. E. Fuchs hat eine Deutung vorgetragen, die ganz um die Person des Landmannes kreist<sup>13</sup>. Nach ihm wäre der einfache Sinn des Gleichnisses folgender: Der Mensch sät und hat weiter nichts mehr zu tun, bis die Ernte kommt; er wird freigesetzt. Wichtig ist also »der Unterschied zwischen der Weiterarbeit der Erde und dem Nichtstun des Menschen«<sup>14</sup>. Die Gegenwart ist die Zeit der uneingeschränkten Freiheit für den Menschen. Jesus würde uns also sagen: »Die Gottesherrschaft macht euch für euch selber frei!<sup>15</sup>«

Um zu dieser rein präsentischen Deutung zu gelangen, muß aber E. Fuchs das Motiv der Ernte (V. 29) vollständig eliminieren. Er gibt dies auch zu, indem er sagt, man dürfe diesem Zug nicht allzu viel Gewicht beimessen<sup>16</sup>. Aber nun ist doch gerade die Ernte ein stehendes Bild für die Heilszeit und das Gericht, welches jene einleitet<sup>17</sup>. Wenn man sich *ein* Wort im Munde Jesu vorstellen kann, dann ist es dasjenige von der Ernte (V. 29), das zudem noch alttestamentliches Zitat ist<sup>18</sup>. Der Subjektwechsel — es ist nun Gott selbst, der »erntet« — wird durch das Zitat bewirkt; dieses aber wiederum ist eine Assoziation, ausgelöst durch den Reifungsprozeß des Kernes. Das Gewicht der Aussage liegt auf Vers 29. Wer an dieser Tatsache vorbeiseht, wird schwerlich den eigentlichen Sinn des Gleichnisses treffen.

### III.

Unsere kurze Übersicht hat gezeigt: Das Gleichnis kann nur richtig verstanden werden, wenn sowohl das Motiv von Saat und Ernte (wobei der Ton auf der Ernte liegt), als auch dasjenige des Landmannes berücksichtigt wird. In welchem Verhältnis stehen beide Vorstellungen zueinander?

Es ist m. E. nicht richtig, wenn man sagt, daß das Bild unseres Gleichnisses völlig klar sei<sup>19</sup>. Es hat vielmehr den Anschein, als ob hier wie übrigens auch in

10 Die Gleichnisse Jesu, 1962, S. 151 ff.

11 J. Jeremias, a.a.O., S. 152, im Anschluß an eine Deutung von C. A. Bugge, Die Hauptparabeln Jesu, I, 1903, S. 157 ff.

12 J. Jeremias möchte das Gleichnis neu benennen als das »Gleichnis vom geduldigen Landmann«, a.a.O., S. 151.

13 Zur Frage nach dem historischen Jesus, 1960, S. 392 ff.

14 E. Fuchs, a.a.O., S. 394.

15 ibidem.

16 E. Fuchs, a.a.O., S. 392, A. 4.

17 J. Jeremias, a.a.O., S. 118 f.

18 Joel 4, 13 (3, 13).

19 so W. G. Kümmel, a.a.O., S. 75.

anderen Gleichnissen, eine groteske und absolut ungewöhnliche Situation vorläge, die gerade in ihrer Unwahrscheinlichkeit bedeutsam wird.

Schon oft ist bemerkt worden, daß im Verhalten des Landmannes eine Unstimmigkeit besteht. Er sät, die Saat geht auf und wächst, *aber er weiß es nicht!* Bereits Jülicher hat darauf aufmerksam gemacht, es sei unmöglich, daß ein Bauer nicht wisse, ob seine Saat aufgehe. Man müsse darum den Satz so verstehen: Er wisse nicht, *wie* es zugehe<sup>20</sup>. Aber das müßte heißen: *καὶ οὐκ οἶδεν ὅπως* (sc. γίνηται)<sup>21</sup>. Die in unserem Text vorliegende Formulierung kann nur analog der Vulgatafassung<sup>22</sup> übersetzt werden: *er, er weiß es nicht*<sup>23</sup>. Der Landmann schläft und steht auf. Nacht und Tag, und der Same sprießt und wächst hoch, während er von allem nichts weiß. Warum weiß er nichts davon? Doch offenbar darum, weil er nichts davon wissen *will*. Das Nicht-Wissen ist Ausdruck für den Unglauben des Landmannes. Er denkt gar nicht daran, daß es eine Ernte geben könnte. Er denkt schon beim Säen nicht daran. Darum »wirft« er den Samen auf das Land<sup>24</sup>.

Wir könnten also richtigerweise unser Gleichnis »Das Gleichnis vom ungläubigen Landmann« nennen. Es erzählt uns die groteske Geschichte eines Sämanns, der ohne Vertrauen sät. Er wirft den Samen einfach hin und kümmert sich nicht mehr darum. Er schläft und steht auf, Nacht und Tag. Aber der Same geht auf, während er nichts davon weiß und die Saat reift von selbst zur Frucht heran, unaufhaltsam: Halm, Ähre, dann volles Korn in der Ähre. Wenn es aber soweit ist, dann ist die Ernte da. Hier geht nun das Bild mit dem alttestamentlichen Zitat bereits in die Sache über. Gott schickt die Sichel aus, die Heilszeit ist gekommen.

Wenn unser Gleichnis auf Jesus selbst zurückgeht — und es gibt keinen Grund, warum dies unmöglich sein sollte —, dann müssen wir uns fragen, wo sein »Sitz im Leben« gesucht werden darf. Sind unsere Vermutungen richtig, dann gibt es nur eine Möglichkeit: Jesus sagt das Gleichnis in bezug auf die vielen Jünger, die anfänglich bei ihm waren, wohl auch das Wort weitersagten, aber sich dann plötzlich von ihm abwandten und in den Unglauben zurückfielen. Aus Joh. 6,66 erfahren wir, daß sich viele Jünger von Jesus zurückzogen und nicht mehr mit ihm wanderten. Schon früher wird gesagt, daß etliche unter den Jüngern gewesen seien, die nicht glaubten (Joh. 6,64). Diesen Nachrichten wird wohl ein historisch richtiger Tatbestand zugrunde liegen. Wir müssen uns vorstellen, daß nur wenige Jünger bei Jesus blieben. Für diese war der Abfall und der Unglaube der andern eine Anfechtung. Wie steht es mit dem Reich Gottes, wenn solches geschieht?

Auf diese Frage antwortet Jesus mit dem Gleichnis vom ungläubigen Landmann. Dieser wirft den Samen auf das Land, er traut ihm nichts zu. Ohne daß

20 A. Jülicher, a.a.O., S. 740.

21 E. Lohmeyer, Das Evangelium des Markus, S. 87, A. 1. - Lohmeyer nennt das Sätzchen *ώς οὐκ οἶδεν αὐτός* dunkel. Er glaubt, daß dadurch die Achtslosigkeit des Sämanns ausgedrückt werden soll, womit das *αὐτομάτη* verstärkt würde.

22 Vulgata: *dum nescit ille. - ώς* wäre dann eine Zeitpartikel (E. Lohmeyer, a.a.O., S. 87, A. 1).

23 E. Lohmeyer, ibidem.

24 Der Ausdruck *βάλῃ τὸν σπόρον ἐπὶ τῆς γῆς* für den Vorgang des Säens ist schon immer als ungewöhnlich aufgefallen. Vergleiche W. Michaelis, Es ging ein Sämann aus zu säen, 1938, S. 53. Allerdings glaubt Michaelis, daß das Säen ja auch in gewissem Sinn ein Werfen sei.

er es weiß, wächst aber die Saat von selbst, und sie bringt Frucht. Unausweichlich kommt die Ernte! Jesus tröstet seine Jünger. Er weiß, daß jetzt in ihm, mit der Predigt des Wortes, das Reich Gottes da ist. Er sendet seine Jünger aus, um den Anbruch des Reiches zu verkünden (Mt. 10,7 par). Trotz des nachträglichen Unglaubens so vieler Jünger ändert sich gar nichts an der Tatsache, daß das ausgestreute Wort wirkt, und daß die Vollendung der Heilszeit ebenso sicher ist wie ihr Beginn. Gott hat seine Herrschaft enthüllt, sie wird sich am letzten Tag erfüllen<sup>25</sup>.

Implizit enthält das Gleichnis für die Hörer den Aufruf zum Glauben. Denn worauf bezieht sich der Unglaube des Landmannes, d. h. der abgefallenen Jünger? Sie können in dem Wort Jesu, in seiner Predigt und damit in seiner Person nicht den Anbruch des Reiches sehen. Will Jesus sagen, daß das Reich Gottes doppelt kommt: Es kommt jetzt schon mit ihm und es wird kommen am Ende der Zeiten? Wenn unsere Deutung richtig ist, dann kann man diese Folgerung wohl kaum ausschließen. Damit wäre aber unser Gleichnis ein Beleg dafür, wie Jesus seine Sendung aufgefaßt hat. Es kommt in ihm in einer Art und Weise die Spannung zwischen dem »Schon erfüllt« und dem »Noch nicht vollendet« der Reichs-Gottesbotschaft Jesu zum Ausdruck. Diese Spannung enthält aber, wie Oscar Cullmann gezeigt hat, den Ansatz zur Heilsgeschichte<sup>26</sup>. Wir finden, wenn unsere Auslegung richtig ist, die Sicht Oscar Cullmanns in diesem Gleichnis bestätigt.

#### IV.

Kehren wir nun zum Anfang und zu der dort gestellten Frage zurück: Wie verhält sich unser Gleichnis zur theologischen Konzeption des Markusevangelisten? Läßt sich darüber noch etwas sagen?

All das, was wir über den ursprünglichen »Sitz im Leben« des Gleichnisses und seine Bedeutung für die ersten Hörer anführen konnten, mußte naturgemäß weit hin hypothetisch bleiben. Wesentlich sichereren Boden unter die Füße erhalten wir, wenn wir nach dem Verständnis fragen, welches Markus dem Gleichnis entgegenbrachte. Ohne daß der Schluß zwingend wäre, ist es doch interessant zu sehen, daß Markus offenbar das Gleichnis in der von uns oben vorgetragenen Deutung verstanden hat, und es wohl gerade aus diesem Grund in sein Evangelium aufnahm.

Fragen wir nach dem Zug des Gleichnisses, welcher der markianischen Konzeption am adaequatesten ist, so ist es sicher der Tatbestand des *Nicht-Wissens*<sup>27</sup>. Markus denkt ja in Gegensätzen: Auf der einen Seite stehen bei ihm die unwissenden und sich fürchtenden Jünger, die unfähig sind, die messianischen Zeichen zu verstehen. Auf der anderen Seite aber steht umso höher und überlegener die Gestalt Jesu als des Sohnes Gottes. Wenn immer wieder betont wird, daß die Jünger sich fürchteten, so soll damit ihr Unglaube, ja ihre Verhärtung gegenüber der göttlichen Offenbarung herausgestellt werden. Jesus fragt seine Jünger: Was seid

25 Ch. Masson, *Les paraboles de Marc IV*, 1945, S. 44. Leider mißt Masson der Rolle des Landmannes keine weitere Bedeutung bei.

26 Heil als Geschichte, 1965, S. 173 ff.

27 Vergleiche dazu und zum folgenden: H. Baltensweiler, *Die Verklärung Jesu*, 1959, S. 114 f.

ihr so furchtsam, habt ihr noch keinen Glauben (Mk. 4,40). Die Furcht wird berichtet, um das Fehlen des Glaubens bei den Jüngern zu veranschaulichen.

Ahnlich wie mit der Furcht verhält es sich mit dem Nicht-Wissen oder dem Unverständnis der Jünger. Mk. 9,6 heißt es: »Er (Petrus) wußte nämlich nicht, was er sagen sollte.« Eine ähnliche Aussage finden wir in der Gethsemaneperikope (Mk. 14,40); auch dort wissen die Jünger nicht, was sie antworten sollen. Es handelt sich dabei nicht um einen intellektuellen Mangel, sondern das Nicht-Wissen und Nicht-Verstehen ist wie das Sich-Fürchten Ausdruck des Unglaubens. Beide Begriffe gehören eng zusammen, wie Mk. 9,32 zeigt: »Sie aber verstanden das Wort nicht und fürchteten sich, ihn zu fragen.« Es ist für Markus charakteristisch, daß er die Jünger immer wieder als die Nichtwissenden, als die Verzagten, d. h. aber als die Ungläubigen zeichnet. Nicht nur das Volk und die Pharisäer sind mit Blindheit geschlagen, sondern auch die Jünger, angesicht dessen, was sich um Jesus herum abspielt.

In diesem Sinn muß unser Gleichnis ausgezeichnet in die theologische Konzeption des Markus gepaßt haben. Hier fand er seine Sicht bestätigt. Natürlich muß er in seiner Situation umdeuten: es sind nicht mehr die abtrünnigen Jünger, die nicht wissen, was mit der Saat geschieht. Nein, es sind jetzt die Jünger überhaupt, alle schechthin. Aber der Unglaube derer, die es wissen sollten, kann den Gang der Dinge nicht aufhalten. Gott ist stärker als der Unglaube, auch stärker als der Unglaube der Jünger. Die Ernte kommt trotz allem.

Das Gleichnis fügt sich heute außerordentlich gut in den vorliegenden Markus-text ein. Dies gilt einerseits in formaler Hinsicht: Es steht nun mitten unter den Saatgleichnissen. Aber auch in inhaltlicher Hinsicht hält es genau die Linie der markianischen Theologie ein. Niemand wäre von sich aus auf den Gedanken gekommen, daß dieses Gleichnis nicht zum ursprünglichen Bestand des Markusevangeliums gehört haben könnte. Erst durch einen Vergleich mit Matthäus und Lukas werden wir zu dieser Annahme geführt. Hat Markus das Gleichnis so gut eingepaßt, oder entsprach es eben schon von Haus aus seinen Anforderungen? Das Letztere scheint mir richtig zu sein. Wir haben ja zu zeigen versucht, daß das für Markus so wichtige Motiv des Nicht-Wissens der Jünger im ursprünglichen Gleichnis fest verankert ist, insofern wir das Gleichnis in Befolgung seiner eigenen Intention als Groteske verstehen müssen.

## V.

Fragen wir nun aber genauer nach dem eigentlichen theologischen Grund der Aufnahme des Gleichnisses in das Markusevangelium, so müssen wir nochmals kurz auf die Entstehung des Komplexes Mk. 4,1—34 zurückkommen.

Daß Mk. 4,1—34 Komposition ist, dürfte klar sein<sup>28</sup>. Dabei läßt sich aber nicht mehr mit Sicherheit sagen, wie der Wachstumsprozeß im Einzelnen vor sich gegangen ist<sup>29</sup>. Die Überlieferungsstadien »Jesus — erste Gemeinde — Markus« lassen sich wohl noch erkennen, aber nicht genau gegeneinander abgrenzen. Wir

<sup>28</sup> Dies geht, abgesehen einmal von der formgeschichtlichen Arbeit, schon aus der literar-kritischen Betrachtung hervor: der »Seezusammenhang« (V. 1. 35) ist unterbrochen durch V. 10.

<sup>29</sup> Versuche, die Vorgeschichte von Mk. 4 genauer zu fassen, finden sich bei J. Jeremias, a.a.O., S. 10, A. 5 und bei E. Linnemann, Gleichnisse Jesu, 1961, S. 174, A. 1.

müssen uns begnügen festzuhalten, daß die Gleichnisse Mk. 4,3—9 und 4,30—32 schon sehr früh zusammengestellt, gerahmt (V. 2,33 f.), gedeutet (V. 14—20) und durch andere Bildworte und Sprüche (V. 21—25) bereichert wurden. Dabei ist die Tendenz der beiden letztgenannten Vorgänge deutlich zu erkennen. Es soll Lehre für die Bedürfnisse der Gemeinde gewonnen werden. Die Predigt Jesu mit dem Ruf zum Reich Gottes wird verstanden als Paränese; sie verliert ihren kerygmatischen Aspekt.

Hier ist nun der Einsatzpunkt für das theologische Anliegen des Markus zu sehen. Er probiert das Rad wieder zurückzudrehen. Als Mittel dazu muß ihm seine Geheimnistheorie dienen, die in V. 13 ihren adäquaten Ausdruck findet<sup>30</sup>. Die Jünger verstehen die Gleichnisse nicht. Nur *scheinbar* ist alles so leicht faßbar; in Wirklichkeit sind aber die Jünger auch hier auf den Herrn angewiesen. Ohne ihn wären sie verloren, gerade auch im Hinblick auf ihre Erkenntnis und ihren Glauben.

Was Markus anstrebt, könnten wir als eine Rekerygmatisierung der Texte bezeichnen. Wenn nicht alles täuscht, benützt er auch das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat in diesem Sinn. Es kommt seinem Anliegen sehr entgegen, weil es die Jünger in der Situation zeigt, welche seiner Geheimnistheorie entspricht. Ob dies mit oder ohne eigene Bearbeitung des Gleichnisses geschehen ist, darf in diesem Zusammenhang als nicht wichtig bezeichnet werden. Die Tatsache, daß er das Gleichnis überhaupt bringt, ist aufschlußreich.

<sup>30</sup> Vgl. E. Schweizer, Zur Frage des Messiasgeheimnisses bei Markus, Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 56, 1965, S. 1-8, besonders S. 7.

MATHIAS RISSI

## Die Hochzeit in Kana (Joh 2,1-11)

In seinem Buch über den urchristlichen Gottesdienst hat Professor Cullmann energisch auf die Bedeutung der Sakamente für das Johannesevangelium aufmerksam gemacht<sup>1</sup>. Seine Thesen haben viel Widerspruch erfahren und die Kontroverse ist noch lange nicht abgeschlossen. In diesem Aufsatz soll versucht werden, eine der umstrittensten Perikopen, die O. Cullmann für seine Sicht in Anspruch genommen hat, erneut zu analysieren: die Erzählung vom Weinwunder in Kana.

### 1.

In Joh 2,1—11 sind nicht viele »johanneische« Spracheigentümlichkeiten vorhanden<sup>2</sup>, aber auch nichts, was auf eine fremde Hand hinweisen und die Annahme eines Quellenstückes notwendig machen würde<sup>3</sup>. Wichtiger aber als alle wort- und stilstatistischen Feststellungen ist der alle johanneischen Erzählungsstücke und ihre Deutung in den Redekompositionen verbindende, eigenwillige Charakter der verwendeten Hauptmotive und ihrer Darstellung.

Ohne Zweifel hat der Evangelist seine Stoffe aus dem Schatz der Gemeindetradition übernommen, sei es mündlicher oder schriftlicher. Aber die eigentlich johanneische Prägung der Überlieferungsstücke kann man unmöglich auf die Besonderheiten der dem Evangelisten verfügbaren Traditionen zurückführen<sup>4</sup>, sie offenbart zu deutlich *einen* gestaltenden Willen. Der Verfasser scheint mit den Traditionen sehr frei umzugehen, sie nur als Rohmaterialien zu gebrauchen, die er formt, um mit ihnen auszudrücken, was ihm am Herzen liegt. So steht die ganze Geschichte Jesu »unter kerygmatischem Aspekt«<sup>5</sup>.

Für die Auslegung der Erzählungen werden vor allem - neben den Reden - Dialoge verwendet, die das stereotyp auftauchende Motiv des Un- und Mißverständnisses der Person und des Willens Jesu enthalten: der nicht Glaubende denkt immer an das irdisch Verfügbare,

1 O. Cullmann, Urchristentum und Gottesdienst (1950)<sup>2</sup>.

2 Ed. Schweizer, *Ego eimi* (1939), 100.

3 Dem johanneischen Stil entsprechen z. B. die Eintönigkeit im Gebrauch der Konjunktionen (nur καὶ und δέ), Asyndese (2, 4. 5. 7. 11), Parataxe mit καὶ (2, 8. 11), ὥπερ mit persönlichem Fürwort (2, 4), γύναι als Anrede der Mutter Jesu (2, 4), Voranstellung des Verbums (2, 1. 3. 4. 9); vgl. E. Ruckstuhl, Die literarische Einheit des Johannesevangeliums (1951), 217. 203 f.; B. Noack, Zur johanneischen Tradition (1954), 120 f.; D. M. Smith, The Composition and Order of the Fourth Gospel (1965), 34 ff. 57 ff.

4 Wie das z. B. Noack versucht hat.

5 W. Wilkens, Evangelist und Tradition im Joh. evgl., ThZ (1960), 89.

während Jesus vom Himmlisch-Unverfügbaren spricht<sup>6</sup>. Demselben Zwecke dient auch die auffallend große Zahl von konkretesten Einzelzügen, die den Evangelisten als den best-informierten Zeugen der Geschehnisse erscheinen lassen, in Wahrheit aber alle Spuren historischer Unwahrscheinlichkeit an sich tragen<sup>7</sup>. Manche Züge der Erzählungen sind mehrdeutig, weisen über den Wortsinn hinaus. So wird z. B. die Samariterin (4, 18) durch ihre Verbindung mit den fünf Männern zum Wesensbild ihres Landes<sup>8</sup>. Auch einzelne Begriffe schillern in verschiedenen Bedeutungen<sup>9</sup>. Stoffe, die auch die synoptische Tradition aufgenommen hat, erscheinen in verändelter Form<sup>10</sup>. Ja, das Evangelium kann die ganze Anordnung des Stoffes ändern, so daß z. B. die Tempelreinigungsperikope gegen alle historische Wahrscheinlichkeit an den Anfang der Wirksamkeit Jesu gelangt<sup>11</sup>. Ohne Hemmung wird sogar das Todesdatum Jesu gegenüber den synoptischen Berichten verschoben.

Für das Verständnis der Kanageschichte ist diese Einsicht besonders hilfreich, da sie nicht durch eine Rede Jesu gedeutet wird, sich jedoch durch eine ganze Reihe von Details auszeichnet, die den Rahmen des Historischen sprengt. Das ist nicht erstaunlich, da diese Erzählung als »erstes Zeichen« paradigmatisch das ganze Wirken Jesu abbildet<sup>12</sup>.

Zu diesen *schriftstellerischen Mitteln* gehört fraglos das Datum »am dritten Tage«, denn besondere Zeiten, Tage und Stunden, dienen im ganzen Evangelium als Verweise auf theologisch relevante Zusammenhänge<sup>13</sup>. Auch die Ortsangabe scheint weniger den historischen Ort des Wunders festlegen, als vielmehr die Situation theologisch deuten zu wollen<sup>14</sup>. So werden wir nach der Bedeutung der Zeitformel und der Ortsangabe zu fragen haben.

Erstaunlich und historisch schwer vorstellbar ist aber auch die Mitteilung, daß es der Hochzeitsgesellschaft völlig an Wein gebricht. Für die palästinensische Sitte gehört der Wein zu den Hochzeitsfeierlichkeiten<sup>15</sup>. Wie sollte man nicht für Nachschub gesorgt haben, solange noch Wein vorhanden war? Da über den Grund des

6 Vgl. 2, 18-21; 3, 4. 11 f.; 4, 10-12. 15. 33 f.; 6, 5 f.; 6, 5-9. 14 f. 26 f. 41 f. 52 f.; 7, 27 f. 35; 8, 22 f. 33 f. 39 f. 57; 11, 24. Sogar die Jünger mißverstehen 2, 17. 22; 4, 33 f.; 6, 5-9. 60 f.

7 Schon Fr. Overbeck, *Das Joh. evgl., Studien zur Kritik seiner Erforschung*, hrsg. von C. A. Bernoulli (1911), 299-316, hat den »unhistorischen Idealismus« und »auffälligen Mangel an Anschaulichkeit des berichteten Vorgangs« betont.

8 2. Kön 17, 24-34. 41; Jos. Ant. IX 14, 3. S. dazu O. Cullmann, *Samaria and the Origins of the Christian Mission*, in: *The Early Church* (1956), 187.

9 Vgl. O. Cullmann, *Der johanneische Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke als Schlüssel zum Verständnis des vierten Evangeliums*, ThZ (1948), 360 ff.

10 Vgl. z. B. 2, 14-16, wo gegen die synoptische Tradition nicht Jes 56 zitiert wird, sondern die Situation mit einem Jesuswort gedeutet und ein anderes alttestamentliches Wort aufgenommen (Ps 69, 10), der Tempel auf Jesu Person hin ausgelegt wird. Interessant sind auch 4, 43-54; 6, 1-13. 16-21; 12, 1-8. 12-16; 13, 21-30. 36-38. Ob der Evangelist Traditionen der synoptischen Art gekannt hat, ist nicht zu entscheiden, unter seinen Händen werden alle Traditionen völlig verändert.

11 Die bedeutende theologische und künstlerische Leistung des Evangelisten ist sehr schön dargestellt von W. Grundmann, *Zeugnis und Gestalt des Joh. evgl.* Eine Studie zur denkerischen und gestalterischen Leistung des vierten Evangeliums, *Arbeiten zur Theologie* 7 (1961).

12 R. Bultmann, *Das Joh. evgl., Kritisch-exegetischer Komm. über das NT* (1950), 78.

13 Vgl. 1, 29. 35. 39. 43; 2, 23; 4, 23. 43. 52 f.; 5, 1. 25; 6, 4. 16; 7, 2. 5. 14. 37; 10, 22; 11, 6. 17. 55; 12, 1; 13, 1; 16, 23. 25. 32; 17, 1; 19, 14. 27. 31; 20, 1. 19.

14 N. Krieger, *Fiktive Orte der Johannestaufe*, ZNW 45 (1954), 121-123, hat mit Recht auf die theologische Bedeutung der im Joh. evgl. erwähnten Orte aufmerksam gemacht.

15 Siehe Strack-Billerbeck, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch* II (1924), 400 f.

Mangels keinerlei Auskunft gegeben wird, hat man sich bekanntlich zu helfen versucht mit der bitteren Armut der Hochzeitsfamilien, deren Weinvorrat nicht genügte, als unerwarteter Besuch eintraf (Jesus mit seinen Jüngern). Aber an solchen Vermutungen ist der Evangelist gerade nicht interessiert, und die Auskunft würde auch kaum auf eine Familie zutreffen, die sich Diener und einen Architrikinos leisten kann.

Noch auffälliger wird der Tatbestand, wenn wir die Notiz ernst zu nehmen haben, wie sie dasteht: ὅτερος οὐκού bedeutet ja einfach »es war kein Wein vorhanden«. Und der Hinweis der Maria bestätigt es: »sie haben keinen Wein«. Ein Abschreiber hat die Seltsamkeit empfunden und nach einer Erklärung gesucht: οὐκού εἰχον ὅτι συνετελέσθη ὁ οἶνος τοῦ γάμου (x\* itsy bmg\*). Nach dem ursprünglichen Text scheint überhaupt kein Wein für die Hochzeit bereit zu stehen. Einzig die Weinregel in 2, 10 bezieht sich auf bereits getrunkenen, schlechteren Wein. Aber diese »Weinregel« ist selbst wieder ein eigenartiges Element im Rahmen der Perikope. Es ist längst bobachtet worden, daß eine solche Regel auch in der alten Welt nie existierte<sup>16</sup>. Sie scheint ad hoc gebildet zu sein<sup>17</sup>. Man kann sich fragen, ob sie nicht erst sekundär in den Text eingefügt wurde und damit die schwerfällige Überladenheit der Verse 9 und 10 verursachte<sup>18</sup>. Wenn man versucht, den ursprünglichen Text wieder zu gewinnen<sup>19</sup>, muß man bedenken, daß die Weinregel eigentlich die ganze Pointe der Perikope verdirt. Denn im Zentrum der Geschichte steht zweifellos der Gegensatz Wasser - Wein, in Vers 10 jedoch der Gegensatz schlechter Wein - guter Wein, was vielleicht an das Gleichnis Mk 2, 22 erinnern sollte. Die Erzählung könnte sehr wohl ursprünglich geendet haben: »Sie aber brachten (den Wein). Als aber der Architrikinos das zu Wein gewordene Wasser kostete, wußte er nicht (ohne καί), woher es komme. Die Diener jedoch, die das Wasser geschöpft hatten, wußten es«. Daran wäre dann später die »Weinregel« angeschlossen und mit dem Nebensatz, der vom Kosten des Weines spricht, verbunden worden. Vers 10 kann allerdings auch als »Mißverständnismotiv« verstanden werden<sup>20</sup>.

Auf alle Fälle bleibt der seltsame Mangel an Wein ein historisch höchst unwahrscheinliches und gerade darum interessantes Element der Darstellung.

Typisch für die Art der johanneischen Erzählungsform ist weiter die exakte Angabe der Anzahl der Krüge und die unwahrscheinliche Fülle des Reinigungswassers. Ebenso erstaunlich ist auch die Mitteilung, daß die Krüge, die während der Hochzeitswoche für die Reinigungsriten bereit stehen<sup>21</sup>, leer sind und erst auf Jesu Befehl gefüllt werden müssen.

Ein bezeichnendes Motiv der johanneischen Erzählungen sind auch die zwei Gesprächspartner, deren Dialog zur Deutung der Geschichte dient<sup>22</sup>.

16 Auch H. Windisch, Die johanneische Weinregel, ZNW 14 (1913), 248-257, hat keine wirkliche Parallele aus der antiken Literatur gefunden; vgl. auch Strack-Billerbeck II, 409.

17 So mit Recht W. Bauer, Das Joh. evgl., HNT (1933), 45.

18 E. Hirsch, Studien zum vierten Evangelium (1936), 5, erwägt mit Recht: »Kein Schriftsteller erzählt eine Geschichte so wie es dabei herauskommt: die Hauptsache in einem Schachtelsatz nebenher erwähnt«.

19 Hirsch schlägt vor zu lesen: ὡς δὲ ἐγένετο ὁ ἀρχιτρίκλινος ἰδοὺ τὸ ὄνδωρ οἶνος γεγεννημένον; Bultmann Komm., 79, denkt an redaktionelle Einfügung von καὶ οὐκ ἤδει bis ἡγιληκότες τὸ ὄνδωρ in Vers 9 und gewinnt so einen besseren Text. Eigenartig bliebe aber auch so die Wiederholung des Subjekts in Haupt- und Nebensatz.

20 Doch ist ein solches bereits an anderem Ort in der Erzählung vorhanden.

21 A. Schlatter, Der Evangelist Johannes (1948), 68.

22 Vgl. bes. Noack, op. cit., 115 ff.

## 2.

Da alle die angeführten außerordentlichen Züge von Joh 2,1—11 offensichtlich der johanneischen Deutung der berichteten Ereignisse dienen und wir annehmen dürfen, daß der Evangelist die Geschichte kaum selbst erfunden, sondern aus vorgefundener Überlieferung geformt hat<sup>23</sup>, sollte es möglich sein, diese Tradition vom johanneischen Bericht abzuheben. Wenn wir absehen von den johanneischen Gestaltungselementen, bleibt tatsächlich eine sehr einfache und durchaus verständliche Gleichnishandlung Jesu zurück, die sich nicht wesentlich unterscheidet von Gleichnishandlungen, wie sie die synoptische Tradition berichtet: Jesus nimmt teil an einer Hochzeitsfeier und verwandelt bei dieser Gelegenheit Wasser in Wein. Wie ist die Entstehung einer solchen Tradition zu erklären?

Die unzählige Male wiederholte Vermutung, das Motiv der Wasserverwandlung sei aus dem Bereich der Dionysoslegenden übernommen und von der Gemeinde auf Jesus übertragen worden<sup>24</sup>, hat sich seit der glänzenden Untersuchung aller Materialien durch H. Noetzel als völlig haltlos erwiesen<sup>25</sup>. Bedeutend näher liegt die Annahme, die Erzählung sei aus Gleichnissen Jesu herausgesponnen worden. Man denkt an Hochzeitsgleichnisse und die Metapher vom neuen Wein<sup>26</sup>. Aber die Berührungspunkte sind doch zu allgemein und ohne Bezug auf die Mitte der Geschichte: die Verwandlung von Wasser in Wein<sup>27</sup>. Viel eher ist an eine auf Jesus selbst zurückgehende Gleichnishandlung zu denken, deren Spur sich vielleicht auch in der synoptischen Tradition entdecken läßt.

Ich denke an Mt 11,19 und Lk 7,34, wo Jesus ein ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰνοπότης genannt wird. Diese Anklage ist zu präzise und scharf, als daß sie erklärt werden könnte als bloßer Vorwurf gegen einen Menschen, von dem man asketische Haltung erwartet und der doch ganz normal und »natürlich« lebt. Eher visiert das Wort einen konkreten Skandal, der den Gegnern eine böse Waffe in die Hand spielte und sie scheinbar berechtigt, Jesus den gerichtsreifen Priestern und Propheten Jerusalems von Jes 28,7 zur Seite zu stellen! Den Anlaß zu diesem Wort könnte ein Ereignis, wie es die Tradition von Joh 2,1—11 widerspiegelt, gegeben haben.

H. Windisch meint in seinem Aufsatz über die johanneische Weinregel, »daß dem geschichtlichen Jesus schon im Blick auf die bedenklichen Folgen ein solches Wunder nicht zuzutrauen ist und daß der Erzähler nur darum die Überlieferung aufnehmen und weitergeben konnte, weil er diese notwendigen Konsequenzen nicht erwog. Er begnügt sich mit der Konstati-

23 Ob der Evangelist aus mündlichen oder schriftlichen Quellen schöpft, ist nicht die wichtigste Frage, sicher aber hat er seine Stoffe stark umgestaltet. Sowohl E. Haenchen, Probleme des johanneischen Prologs, ZThK 60 (1963), 305-334 und Johanneische Probleme, ZThK 56 (1959), 19-54, als auch Noack, op. cit., 124 ff., erkennen die formende Kraft des Evangelisten.

24 R. Bultmann, Komm., 83; K. L. Schmidt, Der johanneische Charakter der Erzählung vom Hochzeitswunder in Kana (Harnack-Ehrung) (1921); C. H. Dodd, Historical Tradition in the Fourth Gospel (1963), 224 f.

25 H. Noetzel, Christus und Dionysos. Bemerkungen zum religionsgeschichtlichen Hintergrund von Joh 2, 1-11 (Arbeiten zur Theologie) (1960), 9-38; vgl. auch H. van der Loos, The Miracles of Jesus. Supplements to Novum Testamentum (1965), 590-618.

26 Mk 2, 19 f.; Mt 9, 15; 22, 1-14; 25, 1-13; Lk 5, 34 f.; 2. Kor 11, 2; Eph 5, 24 ff.; Apk 19, 7; 22, 17; Joh 3, 29 und Mk 2, 22; Mt 9, 17; Lk 5, 37.

27 Das gilt auch von den von C. H. Dodd, Interpretation of the Fourth Gospel (1953), 298 f., herangezogenen Philostellen.

rung, daß die Jünger in dieser Machttat eine Offenbarung der Herrlichkeit Jesu erblickten und zum Glauben an ihn gelangten und ignoriert die Wirkung des Wunders auf die übrigen Gäste. Wer aber seine Gedanken über das von ihm Gesagte hinausschweifen läßt, erkennt die Unvorstellbarkeit der ganzen Geschichte<sup>28</sup>. Dagegen läßt sich nur sagen, daß das Unvorstellbare wohl gerade im Wort vom Fresser und Weintrinker bezeugt ist. Vielleicht hat die Geschichte auch in der Gemeinde Anstoß erregt und wurde darum von der synoptischen Tradition nicht aufgenommen?

Die Hauptfrage jedoch bleibt, was denn ein solches Weinwunder für Jesus und seine Jünger bedeutet haben könnte. Kann es von zeitgenössischen Anschauungen her erklärt werden? Zunächst ist sicher zu beachten, daß das Hochzeitsfest für das Weinwunder kein zufälliger Rahmen, sondern geradezu der natürliche Ort ist. Die Hochzeit hat für den Juden, der aus der Schrift lebt, höchste theologische Bedeutung nicht nur als Abbild des geschichtlichen Bundes Gottes mit seinem Volk (Hos 1,2 ff.; Ez 16)<sup>29</sup>, sondern auch als Zeichen der eschatologischen Verheißung (Hos 2,14—23; Jes 54,4 ff.; 62 ff.). Die messianische Zeit ist die Zeit des »Hochzeitsfestes«<sup>30</sup>.

Im Rahmen des Festes aber spielt der Wein eine außerordentliche Rolle. Er darf als Zeichen der Freude<sup>31</sup> unter keinen Umständen fehlen<sup>32</sup>. Als Zeichen der Freude gehört der Wein darum auch zum messianischen Mahl<sup>33</sup>, zur Heilszeit (Jes 25,6 f.). »In der Gottesherrschaft wird er neu getrunken (Mt 26,29; Mk 14,25), wenn Gott sein Volk mit dem Becher des Trostes (des Heils) tränken wird (Midr. Teh. 75,9; Ber. R. 88; j. Pes. 37c) und der seit der Zeit der Schöpfung in den Trauben bewahrte Wein sichtbar geworden ist (b. Sanh. 99a; Ber. 34b)<sup>34</sup>.«

Ohne Schwierigkeiten läßt sich also Jesu Auftreten und Weinwunder im Rahmen eines Hochzeitsfestes aus jüdischen Voraussetzungen verstehen. Durch die gleichnishaft Verwandlung von Wasser in Wein macht er die Hochzeitsgäste aufmerksam auf den Anbruch der Heilszeit des neuen Bundes in seiner Gegenwart.

Gleichnishandlungen werden Jesus auch von der synoptischen Tradition zugeschrieben, insbesondere die Tempelreinigung und die Verfluchung des Feigenbaums. Sie unterscheiden sich von allen andern Wundertaten Jesu dadurch, daß sie nicht wie die anderen Wunder einer menschlichen Not begegnen. Dasselbe gilt für das

28 ZNW (1913), 256 f.

29 Zur rabbinischen Literatur vgl. Strack-Billerbeck I, 969 f. und II, 393.

30 S. E. Stauffer, ThW I, 652 ff.; Strack-Billerbeck II, 393 und I, 517. Ex R 15 (79b): »In den Tagen des Messias wird die Hochzeit sein«. Die Vermutung von H. Schmidt, Die Erzählung von der Hochzeit zu Kana. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung (1931), 25, daß Jesus im zugrunde liegenden Gleichnis selbst der Bräutigam war, ist reine Phantasie.

31 Ri 9, 13; Ps 104, 15; Pred 10, 19; Sir 34, 27 f.; 40, 20; vgl. G. Dalman, Arbeit und Sitte in Palästina VI (1964), 127 f.

32 Strack-Billerbeck I, 516 f.; Noetzel, op. cit., 41 f.; G. Dalman, Arbeit und Sitte in Palästina IV (1964), 388 ff.

33 Lk 22, 29 f.; Did 9, 2.

34 G. Dalman, op. cit. IV, 398; J. Jeremias, Jesus als Weltvollender (1930), 28 f. und bes. Noetzel, op. cit., 42-46. Gen 49, 11 f. wird in der rabbinischen Auslegung zu einer fruchtbaren Grundstelle für die Menge und außerordentliche Güte des Weins in der messianischen Zeit. Die Bestreitung durch Bultmann, Komm., 84 und Seesemann, ThW V, 164 f., ist grundlos. Vgl. auch E. Boismard, Du Baptême à Cana. Lectio divina 18 (1956), 137 ff. und L. Goppelt, Typos (1939), 221, der bes. auf die Bedeutung der Schöpfungstypologie aufmerksam gemacht hat.

Verwandlungswunder, das darum keiner Rechtfertigung und Befreiung vom »Rufe« eines »Luxuswunders« bedarf<sup>35</sup>.

Für das Vorurteil, das offen oder versteckt durch die Auslegungsgeschichte geistert und von Windisch klassisch formuliert wurde, besteht daher keinerlei Grund: »Wer das Wunder zu Kana verrichtet hatte, war weder für die Mission des synoptischen Jesus noch für die des johanneischen Christus geschickt. Entweder er erlag den Versuchungen des Thaumaturgen, oder er mußte auf lange Zeit die Stätte fliehen, wo er so unvorsichtig gewesen war, einer Hochzeitsgesellschaft zu besseren Wein zu verhelfen, statt sie auf das eine, was not war, hinzuweisen«<sup>36</sup>. Daß man die messianische Gleichnishandlung allerdings durchaus auch gegen Jesus ausspielen konnte, haben wir gesehen.

### 3.

Die Überlegungen über die mutmaßliche Form der dem Verfasser des Johannes-evangeliums vorliegenden Tradition deuten an, mit welch erstaunlicher Freiheit der Evangelist seine Stoffe umformt und interpretiert. Wir wenden uns nun dieser *johanneischen Gestalt* der Erzählung zu.

#### a) Die Exposition (Joh 2,1.2)

Mit den einführenden Worten umschreibt der Evangelist zunächst die Situation, Zeit und Ort des Geschehens. Schon diese Exposition ist geprägt von johanneischen theologischen Gesichtspunkten.

Da das Johannesevangelium auch sonst Wert legt auf Zeitangaben<sup>37</sup>, wird hier das *Datum* beachtet werden müssen. Es ist nicht leicht, den Sinn der Formel »am dritten Tage« zu erkennen, denn es wird im Kontext nicht direkt ersichtlich, worauf sich die Berechnung gründet. Man wird auszugehen haben von der Zählung der Tage im 1. Kapitel. Mit Hilfe der in Joh 1,29.35.43 eingestreuten Formel τῇ ἐπαύριον können vier Tage unterschieden werden<sup>38</sup>. Meist wird nun die Kanaszene auf den 3. Tag nach 1,43 angesetzt, d. h. den 7. Tag der Gesamtrechnung<sup>39</sup>. Damit soll eine Beziehung sichtbar werden, »qui existe entre la première création du monde en sept jours, effectuée par le Verbe de Dieu (cf. Jo. 1,1—5) et l'œuvre du salut messianique considéré comme une création nouvelle dans le Christ (cf. Jo. 1,3.17)«<sup>40</sup>. Eine solche Parallelisierung ist allerdings im Text in keiner Weise angedeutet.

Viel eher ist eine sachliche Beziehung zwischen den in 1,35—42 und 1,43—51 erwähnten Tagen mit dem Kana-Tag zu beobachten. Während die beiden ersten Tage allein vom Zeugnis des Täufers erfüllt sind (1,19—34), beginnt Jesus am 3. und

35 H. van den Bussche, La structure de Jean I-XII, in: L'Evangile de Jean. Etudes et problèmes (1958), 78, spricht sogar von einer »situation de désespoire sans issue humaine, une vraie aporia!«

36 ZNW (1913), 256.

37 Vgl. Anm. 13. Dazu O. Cullmann, Heil als Geschichte (1965), 252 f.

38 Die Lesart πρώτον in 1, 41 ist sicher πρῶτη vorzuziehen, da im Kontext stets τῇ ἐπαύριον zur Bezeichnung eines neuen Tages gebraucht wird.

39 Vgl. Kommentare. M. E. Boismard, Du Baptême à Cana, 14 f., schlägt vor, 1, 19-2, 11 in ein Siebentagewerk Jesu aufzuteilen, indem er aus 1, 40-42 einen vierten und aus 1, 47-51 einen sechsten Tag macht und den Kana-Tag von 1, 43 an berechnet. Das steht aber nicht im Text.

40 Boismard, op. cit., 14 f. Von der Schöpfungstypologie her versteht auch L. Goppelt, Typos, 221, die Wunder Jesu. Sie sind »Zeichen dafür, daß Jesus der ist, welcher das Leben erneuert, der Vollender der Schöpfung.«

4. Tage zu handeln: Der als das Lamm Gottes Angekündigte beruft seine Jünger. Die Berufungen aber erfolgen auf eine Zukunft hin, die mit mehrdeutigen Worten angezeigt wird: »Kommt, so werdet ihr *sehen*« (1,39); »Komm und *sieh*« (1,46), und ein drittes Mal: »Größeres als dies wirst du *sehen*« (1,50 f.). »Sehen« aber werden die Jünger zum ersten Mal in der Geschichte von Kana, wo diese Zukunft im »Anfang« aller Zeichen<sup>41</sup> als die Herrlichkeitoffenbarung Jesu Gegenwart wird. Den »dritten Tag« wird man daher mit den beiden unmittelbar vorausgehenden Tagen der Jüngerberufungen in Beziehung zu setzen haben und zu zählen beginnen vom Tage an, »da Jesus sich umwandte« (1,38)<sup>42</sup>. Die Zählung ist ein Mittel, die drei Perikopen der ersten Jüngererlebnisse, die ihren Höhepunkt in Kana erreichen, zusammenzuschließen.

Durchaus nicht auszuschließen ist jedoch die Möglichkeit, daß die Zählung der drei Tage, die mit der Verkündigung des Gotteslammes beginnen und mit der Doxaoffenbarung Jesu abschließen, zugleich auf das Bekenntnis der Gemeinde Bezug nehmen, in welchem »der dritte Tag« längst eine ausgezeichnete Bedeutung erlangt hat, wie schon 1. Kor 15,4 zeigt.

Wie der zeitliche, so gewinnt auch der *lokale Rahmen* der johanneischen Erzählung theologische Bedeutung. Κανὰ τῆς Γαλιλαίας ist für den Evangelisten nicht nur der zufällige geschichtliche Ort des berichteten Geschehens, sondern geradezu ein Typus<sup>43</sup>. Er nennt Kana auch 4,46 mit einem Hinweis auf das erste Wunder. Von Kana her geschieht auch das zweite »Zeichen« — gegen das Zeugnis der synoptischen Tradition, nach der Jesus damals in Kapernaum weilte (Mt 8,5—13; Lk 7,1—10)!

Näher an das Problem des Ortes der Offenbarung führt uns die ungewöhnliche Bemerkung beim Abschluß der zweiten Kanaerzählung: »Dies zweite Zeichen tat Jesus wiederum ἐλθών ἐκ τῆς Ιουδαίας εἰς τὴν Γαλιλαίαν« (4,54). Der Evangelist nimmt damit auf die Einleitungsworte derselben Perikope Bezug und umklammert das zweite Zeichen mit Hinweisen auf das erstaunliche Verhältnis zwischen Galiläa, das durch Kana (vgl. auch Joh 21,2) und Judäa, das durch *Jerusalem* repräsentiert wird. Beide Bereiche erscheinen bereits zusammengefügt im Vorspiel für das ganze Evangelium: Joh 2,1—25<sup>44</sup>. Sowohl hier als auch Joh 4,43—45 stehen sie einander als Gegensätze gegenüber: in Kana geschehen die beiden Wunder, in Jerusalem muß Jesus das Zeichen des Gerichtes aufrichten; die Galiläer nehmen ihn auf, in seiner Vaterstadt wird er verworfen (Joh 4,44 f.).

*Jerusalem* ist für den Evangelisten ohne Frage das Zentrum der Wirksamkeit Jesu. Dort steht das Haus Gottes, das Zeichen seiner Gegenwart (2,17). Ja, Jerusalem wird (im Gegensatz zur synoptischen Tradition) ἡ ἀστία πατρίς genannt in 4,44. Jerusalem ist die eigentliche Heimat Jesu<sup>45</sup>, die Stadt des Gottesvolkes. Der Begriff der Patris Jesu impliziert eine ganze Geschichte Gottes. Die Stadt ist seine

41 C. K. Barrett, *The Gospel according to St. John* (1955), 161, betont mit Recht: »arche may mean more than the first of a series: not merely the first sign, but a primary sign because representative of the creative and transforming work of Jesus as a whole«.

42 Dieser Tag wird auch durch die Wiederholung des Täuferzeugnisses von den vorhergehenden Tagen abgehoben.

43 Ob man darum von einem bes. Überlieferungsstrom, der an einen bes. Personenkreis gebunden ist, reden darf, ist zweifelhaft (R. Schnackenburg, *Das erste Wunder Jesu nach Joh 2, 1-11 (1960)*<sup>2</sup>, 10-13).

44 Bultmann, *Komm.*, 78.

Heimat, weil in ihr bereits die Geschichte Gottes mit seinem Volk repräsentiert ist. Sie ist die Stadt der »Juden«. Der Begriff umschreibt eine eigenartig schillernde Größe. »Die Juden« sind im Johannesevangelium nicht einfach — wie oft behauptet — die Verworfenen, die Gegner Jesu und damit identisch mit der »Welt«<sup>46</sup>.

Sie sind vom Evangelisten als das Volk Gottes durchaus ernst genommen samt ihrer Geschichte, ihrem kultischen Zentrum, dem Tempel, wo sie am »Passa der Juden« zusammenströmen. Zu ihnen hat Gott je und je gesprochen, darum haben sie die Schrift (1,45; 5,45—47; 7,38; 10,35). Sie sind das Volk der Verheißung, denn sie sind das Volk Abrahams, der frohlockte, als er den Tag Jesu sah (8,37.56). Aus ihrer Mitte stammen nicht nur vornehme Führergestalten wie Nikodemus (3,1) und Joseph von Arimathäa (19,38 ff.), sondern auch Jesus (4,9) als ihr eigentlicher König (1,49; 19,19). Darum kommt von ihnen das Heil (4,22). Von diesem Kontext her kann man darum die ιδοι und τὰ ιδα (1,11) nur auf die Juden deuten<sup>47</sup>. Durch die Erwählung sind sie sein Eigentum geworden. So ist Jerusalem die Mitte der Geschichte der Welt<sup>48</sup>.

Aber die Seinen stehen im gefährlichen Zwielicht von Berufung und Ungehorsam<sup>49</sup>. Die Seinen »nahmen ihn nicht auf« (1,11), legen die Schrift gegen Jesus aus (5,9 ff.), obwohl sie auf ihn weist (1,45; 5,39.45—47; 7,38; 19,24.36 f.), wollen ihn töten mit dem Gesetz (19,7). So werden sie zum Volke des Teufels (8,44). Im Schoße der Seinen wird die Finsternis Gewalt gewinnen, von dorther sich die unheimliche Flut des Todes Jesus entgegenwälzen und ihn verschlingen. Und trotzdem: Jerusalem wird der Ort der Herrlichkeitsoffenbarung bleiben. Allerdings einer seltsamen Offenbarung, denn die Doxa, die sich dort enthüllt, ist Jesu Tod! Er stirbt dort unter der Hand der »Seinen« — und doch »für das Volk« (11,51 f.). So offenbart sich Jerusalem in seiner einzigartigen Würde und Schande.

Jerusalem steht Galiläa gegenüber, der unheilige Bezirk, der keine Rechte vorzuweisen hat, aus dem kein Prophet erstehen wird (7,52; vgl. 7,4 f.), und der doch Jesus aufnimmt (4,45)! Die Einführung des zweiten Kanawunders 4,45 ist geradezu ein Kommentar zum Prolog 1,11 f. Während die Seinen den Herrn ablehnen, werden die Galiläer zu Gotteskindern! Neben sie tritt Samaria, das Land der Unzucht mit den fünf Göttern, das in der Samariterin von Kapitel 4 erscheint (vgl. 8,48)<sup>50</sup>. So werden die Lande der Schmach »zu Ehren gebracht« (Jes 9,1 f.).

45 So auch Barrett, Komm., 206; C. H. Dodd, The Interpretation of the Fourth Gospel, 352, und vor allem J. Willemse, La patrie de Jésus selon Saint Jean, NTS 11 (1965), 349–364 (seine Auslegung ist die einzige mögliche, auch wenn die direkte Verbindung von πατρίς und Tempel nicht zu halten ist und die synoptische Form des Prophetenspruchs die ursprüngliche, Joh 4, 44 eine johanneische Deutung ist).

46 So z. B. W. Grundmann, Zeugnis und Gestalt des Joh. evgl., 32 f. Richtig J. W. Bowker, The Origin and Purpose of St. John's Gospel, NTS 11 (1965), 400 f.

47 Vgl. J. Willemse, NTS (1965), 363; J. Jeremias, The Central Message of the New Testament (1965), 82; O. Cullmann, Heil als Geschichte, 259. 1, 11 bringt eine Steigerung gegenüber der Aussage von Vers 10: der Kosmos hat ihn nicht erkannt - ja, er kam zu den Seinen und sogar die Seinen erkannten ihn nicht.

48 Die beiden Größen sind nicht ohne weiteres identisch.

49 Vgl. zum Problem der »Juden« auch W. C. van Unnik, The Purpose of St. John's Gospel (in: The Gospels reconsidered, A selection of Papers read at the International Congress on the Four Gospels) (1960), 192 f.

50 Siehe O. Cullmann, Heil als Geschichte, 258 f.

Wenn wir diese Zusammenhänge beachten, wird die Zählung des 2. Zeichens in 4, 54 aus sachlichen Gründen begreiflich. Denn es liegt dem Evangelisten daran zu betonen, daß Kana auch der Schauplatz des zweiten Wunders ist (4, 54), nicht Jerusalem. Nicht die Zahl ist wesentlich, sondern der Ort<sup>51</sup>. Kana wird zum Zeichen des Glaubens, während Jerusalem sich verstödt.

Ob neben Zeit und Ort auch der *hochzeitliche Rahmen* für den Evangelisten — entsprechend seiner Vorlage — wesentlich ist, bleibt fraglich. Explizit weist er nicht darauf hin. Immerhin ist zu beachten, daß »die Situationen, in denen die Werke Jesu geschehen, bei Johannes die Feste sind«<sup>52</sup>, die entscheidend die Worte und Werke interpretieren. So ist damit zu rechnen, daß auch dem Evangelisten das eschatologische Bundesmotiv wesentlich ist — zumal das Hochzeitsthema in der Form des Gleichnisses in Joh 3,29 erscheint<sup>53</sup>.

Als Gast der Hochzeitsgesellschaft wird die *Mutter Jesu* erwähnt. Ob sie schon in der Tradition dazugehörte, oder vom Evangelisten eingeführt wurde, ist nicht festzustellen. Wen der *Jüngerkreis* umfaßt, nur die in Kapitel 1 Berufenen oder den Zwölferkreis, ist nicht angedeutet, aber der bereits aufgezeigte Zusammenhang der Kanageschichte mit den Jüngerberufungen läßt allein an die Jünger von Kapitel 1 denken. Auch über die näheren Umstände und Gründe der Einladung verliert das Johannesevangelium kein Wort. Das alles ist gleichgültig für den Gang der Geschichte.

### b) Der Dialog (Joh 2,3—6)

Der Dialog ist ein besonderes Ausdrucksmittel der johanneischen Erzählungen<sup>54</sup>. Seine Funktion ist die Aufhellung der Tiefen des Geschehens. In Joh 2,1—11 bringt ein Wort der Mutter Jesu das ganze Drama in Bewegung. Was der absolute Genitiv ὑστερήσαντος οἴνου knapp andeutet, bringt Maria zur Sprache: »Sie haben keinen Wein!«

Was bedeutet ihre Mitteilung? Da die Worte an den Sohn gerichtet sind, können sie nicht bloß als eine Feststellung, müssen vielmehr als eine *Aufforderung* verstanden werden. Aber ihr Sinn kann sehr verschieden ausgelegt werden.

Die meisten Exegeten möchten darin bereits eine Bitte um ein Wunder sehen entsprechend dem Stil einer Wundergeschichte<sup>55</sup>. Darum werden als Gründe der Ablehnung durch Jesus z. B. genannt, daß das Ansinnen »im Namen der natürlichen Gemeinschaft an ihn gerichtet wurde« und »eigensüchtiges Begehren« offenbart<sup>56</sup>. Prof. Cullmann erkennt den Grund darin, daß »die Mutter die Verwandlung des dort stehenden Wassers in Wein als ein sich selbst genügendes Wunder angesehen hat, während Jesus in ihm den Hinweis auf ein größeres Wunder sieht«, so daß die Geschichte parallel zum Wunsch der Brüder in Kapitel 7 zu verstehen wäre<sup>57</sup>. Aber der Auslegung des Marienworts als Wunderbitte stehen ernste Bedenken entgegen.

51 Das erklärt, warum der Evangelist nur die beiden ersten Zeichen zählt; vgl. Noack, op. cit., 114 und Rückstuhl, op. cit., 109.

52 So mit Recht A. Schlatter, Komm., 64.

53 Die Eintragung von Exodusmotiven ins ganze Evangelium (2, 1-11: Hinweis auf die Hochzeit Gottes mit Israel am Sinai) durch H. Sahlin, Zur Typologie des Joh. evgl. 1950), ist zu abenteuerlich.

54 Noack, op. cit.

55 Bultmann, Komm., 80.

56 A. Schlatter, Komm., 67.

57 O. Cullmann, Urchristentum und Gottesdienst, 68.

Zunächst ist festzustellen, daß der Wortlaut von 2,3 die Bitte um ein Wunder — wenn auch nicht geradezu ausschließt — so doch keineswegs nahelegt. Der Hinweis auf den »Stil der Wundergeschichte« verfängt hier nicht, denn es gehört zur Eigenart der johanneischen Wundergeschichten, daß jeweils die wunderbaren Eingriffe gerade *nicht erwartet* und erbeten werden, sondern alle Bitten überbietend überraschend eintreten<sup>58</sup>. Das kommt in unserer Erzählung sehr schön darin zum Ausdruck, daß die Wasserkrüge — wie zu erwarten wäre — in der Exposition noch gar nicht erwähnt werden. Sie treten überraschend erst nach dem Dialog ins Gesichtsfeld und überdies noch ohne Wasser! Das gehört gerade zu den wirkungsvollsten Zügen der Erzählung.

Der zweite Hauptgrund liegt im Charakter des Dialogs. Die Antwort Jesu zeigt, daß Maria ihren Sohn nicht verstanden hat. Ein beliebtes Motiv der johanneischen Dialoge! Immer wieder wird das Irdisch-Verfügbare verwechselt mit dem Himmelsch-Verfügbaren, das Jesus schenken möchte<sup>59</sup>.

Die Samariterin denkt an Wasser, Jesus an das lebendige Wasser (4, 10-12. 15)<sup>60</sup>. Die Jünger verstehen nicht das Wesen der »Speise« Jesu (4, 31-34). Philippus denkt nur an das verfügbare Brot, das auf natürliche Weise beschafft werden sollte, während Jesus in einem Wunder sich selbst offenbaren möchte (6, 5 ff.). Das ist wohl die deutlichste Parallelie zu unserer Geschichte. Denn der beabsichtigte Kontrast im Dialog wird nur geschaffen, wenn Maria gerade nicht an ein Wunder denkt, sondern an das Verfügbare, die natürliche Beschaffung von Wein. Die eigentliche Spannung des Dialogs wird zerstört, wenn wir in 2, 3 bereits eine Wunderbitte hineinlesen. Der Sohn soll für Wein sorgen. Das wird seine Gabe an die Hochzeitsfamilie sein.

Es entspricht dem Charakter des Dialogs, daß die Mutter dann auch nach der Antwort des Sohnes nicht versteht. Davon werden wir noch zu reden haben. Hier soll nur daran erinnert werden, daß das zweite Marienwort in 2,5 wahrscheinlich auf Gen 41,55 Bezug nimmt (Joh 2,5: ὅτι ἀνέγνω ὑμῖν, ποιήσατε, Gen 41,55 LXX: δέ αὐτῷ εἴπη ὑμῖν, ποιήσατε). Falls dieser Anklang an das Alte Testament gewollt ist, ist zu bedenken, daß auch der Befehl des Pharao an sein Volk zur Zeit der Hungersnot (»Geht zu Joseph; was er euch sagt, das tut!«) kein Wunder von Joseph erwartet, sondern die »natürliche« Versorgung des Volkes mit Nahrung. Maria erwartet von ihrem Sohne Hilfe, wie einst die Ägypter von Joseph, jedoch kein Wunder! Daran ändert auch nichts, wenn die Übereinstimmung mit der alttestamentlichen Stelle nur Zufall sein sollte.

Wie aber ist dann die *Antwort Jesu* zu verstehen? Daß die einfache Anrede γύναι nicht die Ehrfurcht des Sohnes für die Mutter verletzt, ist oft betont worden. Auf alle Fälle aber schafft sie eine kühle Fremdheit, die »das Sohnesverhältnis ignoriert«<sup>61</sup> und weist auf die innere Spannung, die den Dialog beherrscht.

58 Darauf weist H. van den Bussche, *Het Wijnwonder te Cana*, Collationes Gandavenses (1962), 192-225), und Structure de Jean I-XII, 78. Das gilt auch für die Erwartung, die in Kapitel 11 in Jesus gesetzt wird. Erhofft wird die Bewahrung des Lazarus vor dem Tod und die Auferweckung im Gottesreich, nicht aber jetzt. Einzig 4, 47 wird zwar das Wunder erbeten, aber nicht in der erwarteten Form erlangt.

59 Joh 2, 18-21; 3, 4. 11 f.; 4, 10-12. 15. 33 f.; 5, 6 f.; 6, 5-9. 14 f. 26 f. 41 f. 52 f.; 7, 27 f. 35; 8, 22 f. 33 f. 39 f. 57; 11, 24.

60 Allerdings fehlt hier eine wunderhafte Gleichnishandlung.

61 W. Bauer, Komm., 45; vgl. Oepke, ThW I, 776.

Die Bitte Marias wird abgelehnt mit der Formel τί ἐμοὶ καὶ σοὶ, die bekannt ist aus dem Alten Testament. Zugrunde liegt: יְהוָה יְהוָה, was seinen konkreten Sinn jeweils vom Kontext her gewinnt, in welchem die Formel erscheint<sup>62</sup>. Allgemein wird damit eine abweisende Distanz zum Ausdruck gebracht (vgl. auch Mt 8,29; Mk 1,24; 5,7; Lk 4,34; 8,28). Einige der alttestamentlichen Stellen aber scheinen genau das zur Sprache zu bringen, was Joh 2,4 meint, nämlich trennende Verständnislosigkeit. Man könnte die Formel in 2. Sam 16,10; 19,23; 2. Kön 3,13; 2. Chr 35,21 geradezu übertragen: »Du verstehst mich nicht.« Und so auch Joh 2,4. Die Verständnislosigkeit hat die Gemeinschaft zwischen den beiden Gesprächspartnern aufgehoben.

Was Maria nicht versteht, folgt im zweiten Satz der Antwort Jesu: »Meine Stunde ist noch nicht gekommen.« Jesus wartet auf eine Stunde, die im besonderen *seine* Stunde sein wird. Man hat dieser Antwort oft den banalen Sinn unterlegt: Der Wundertäter ist allein abhängig von der Zeit der Gottheit<sup>63</sup>. Das ist unwahrscheinlich, weil dann die Bitte um ein Wunder vorausgesetzt werden muß und die zeitliche Verschiebung um einige Minuten in jedem Falle leicht komisch wirkt. Boismard hat versucht, dieser Konsequenz zu entgehen, indem er der Antwort Jesu folgenden Sinn verleiht: »Tu as tort de t'inquiéter du manque de vin; tu raisonnes avec des vues humaines, alors que tu devrais comprendre que je suis le Messie . . .« und das Wort von der »Stunde« als rhetorische Frage faßt: »Ist denn meine Stunde noch nicht gekommen<sup>64</sup>?« Der Fehler der Mutter ist, daß sie nicht um ein Wunder bittet, sich von den Sorgen der andern anstecken läßt und doch wissen sollte um die Wundermacht Jesu. Mit Recht erkennt Boismard an, daß das Marienwort kein Wunder fordert. Gegen seine Lösung aber spricht die einfache Tatsache, daß der Sinn der »Stunde« Jesu im Johannesevangelium eindeutig festliegt.

Der Begriff der »*Stunde Jesu*« ist ein Element der heilsgeschichtlichen Konzeption des Evangelisten. In 7,30 und 8,20 wird die Tatsache, daß niemand wagt, Jesus Gewalt anzutun, damit begründet, daß ἡ ὥρα αὐτοῦ noch nicht gekommen sei. Jesus wartet auf eine Stunde von unbeschreiblichem Gewicht im Ablauf seines Lebens, die entscheidend sein wird für sein ganzes Werk und die Geschichte der Menschheit, so daß sie »seine Stunde« genannt werden muß. In den erwähnten Stellen wird bereits sichtbar, was der Inhalt dieser Stunde sein wird, denn beide Male handelt es sich um seine drohende Verhaftung, die Einleitung der *Passion*<sup>65</sup>. Auf dieselbe Zeit verweist der Ausdruck ὁ χαιρός ὁ ἐμός οὐπω πάρεστι in 7,6.8. Vom *Eintritt* dieser Stunde sprechen dann 12,23; 13,1 (und das Gebet 17,1 ff., Ce n'est pas une prière avant la passion . . . c'est la prière de l'heure . . . la prière de la croix et de la résurrection<sup>66</sup>). Es ist die Stunde seines Todes, in der seine Doxa offenbar wird, in der sich sein Auftrag erschöpft und sein Wesen erfüllt. Dazu ist er auf die Erde gekommen.

62 Ri 11, 12; 2. Sa 16, 10; 19, 22; 1. Kön 17, 18; 2. Kön 3, 13; 2. Chron 35, 21; Jes 3, 15; 22, 1; Jer 2, 18; Hos 14, 9. Vgl. die ausführliche Diskussion bei H. van der Loos, *The Miracles of Jesus*, 594 f.

63 So Bultmann, Komm., 81 und W. Michaelis, *Die Sakramente im Joh. evgl.* (1946), 5.

64 Boismard, op. cit., 156, im Anschluß an H. Seemann, *Aufgehellte Bibelstellen*, Benediktinische Monatsschrift (1952).

65 In beiden Texten geht es nicht nur um eine Stunde »ernsterer Gefährdung«, die man von der Passion Jesu trennen könnte. Darum fallen Michaelis' Einwände dahin (*Die Sakramente im Joh. evgl.*, 6).

66 A. George, *L'heure de Jean 17*, R. B. 61 (1954), 396.

Es ist nicht einzusehen, warum die Formel, die zu den »johanneischen Eigentümlichkeiten« gehört<sup>67</sup>, in 2,4 etwas anderes bedeuten sollte als sonst im Evangelium. Im Dialog diesem Ausdruck zu begegnen überrascht allerdings, und wir haben zuerst nach der Beziehung zwischen Jesu Stunde und der Bitte der Maria zu fragen. Ohne eine solche würde ja die Antwort Jesu sinnlos. Daß aber das Gespräch scheinbar auf völlig verschiedenen Ebenen verläuft und das Verbindende im Dialog erst gesucht werden muß, entspricht durchaus der johanneischen Darstellungsweise. Es läßt sich öfters beobachten, daß Jesus scheinbar die Anliegen seiner Gesprächspartner übergeht, im Grunde aber die Substanz ihrer Fragen aufnimmt und verwandelt, weil die Frage verkehrt, ihm und der eschatologischen Situation, in die Jesus stellt, nicht angemessen war<sup>68</sup>. Eindrückliche Parallelen bilden die Dialoge mit der Samariterin im vierten, mit den Jüngern und Juden im sechsten Kapitel.

Wenn die Antwort Jesu auf das Ansinnen der Mutter sinnvoll ist, muß sie sich auf die erwartete Weinspende beziehen<sup>69</sup>. In der Tat lehnt Jesus ihr Begehrten in keiner Weise ab. Er wird Wein spenden. Nur wird diese Spende abhängig sein vom Eintreten seiner Stunde, d. h. seines Todes. Wenn er verherrlicht sein wird, kann seine Weinspende erfolgen. Mit keinem Wort wird ferner der *materielle Charakter der Weinspende* abgelehnt, der Wortlaut impliziert ihn vielmehr. Spiritualisierende und allegorisierende Deutungen des Weines auf Jesus selbst als das Heil, auf sein Blut, den Heiligen Geist, die Weisheit oder die Freude, vereinfachen unerlaubterweise das Problem des Dialogs<sup>70</sup>. Jesus wird eine materielle Weinspende schenken, die jedoch an die Stunde seines Todes gebunden ist. Die Frage, was dieser Wein in der Zeit nach seiner Verherrlichung zu bedeuten habe, beantwortet sich von selbst. Denn bei jeder Auseilung des *Abendmahls*, das jedem Christen bekannt war<sup>71</sup>, wird die Weinspende vom Tode Jesu her interpretiert.

Es ist hier nicht der Ort, die ganze Frage der Abendmahlstexte im Johannesevangelium aufzurollen. Es gibt aber mindestens einen weiteren Hinweis auf das Abendmahl, der wie 2, 4 ohne erklärende Rede gegeben wird, nämlich in 19, 34 b. E. Lohse hat das neulich wieder bestritten, der nicht nur 19, 35 für sekundäre Zufügung hält, sondern auch 19, 34b<sup>72</sup>. »Ein späterer Zusatz soll ein bestimmtes Verständnis des Lanzenstiches sichern, das der Glossator zu unterstreichen wünscht.« Er begründet seine Hypothese mit der mangelnden »Verbindung zum Gedankengang des Evangelisten«, der nur betonen wolle, »daß der Lanzen-

67 Siehe J. Jeremias, Johanneische Literarkritik, Th Bl 20 (1941), 33-46 und E. Ruckstuhl, op. cit., 197, 204.

68 Vgl. 2, 18-21; 3, 4 ff. 9 ff.; 5, 6 ff.; 7, 27 ff. 33 ff.; 8, 21 ff. 30 ff. 52 ff.; 11, 23 ff.; 13, 7 ff.; 14, 8 ff. u. a. St.

69 Es ist darum nicht möglich das Wort von der Stunde auf die Gehorsamspflicht des Sohnes gegen die Mutter zu beziehen, die bis zum Zeitpunkt des Todes suspendiert sein soll (so F. M. Braun, La mère des fidèles [1954]<sup>o</sup>, 47-74 und La mère de Jésus dans l'œuvre de St. Jean, R. Thom 58 [1950], 452 f.), oder auf die Ohnmacht Jesu im Tod, die jetzt noch aussteht (so P. Brenet, Les noces de Cana. Etudes et Recherches [1952], 9-23).

70 Vgl. Anm. 90.

71 Mit Recht stellt selbst E. Lohse, der alle Abendmahlsworte im Joh. evgl. als sekundäre Zufügungen ansieht, fest, daß der Evangelist auf alle Fälle »mit den Abendmahlsworten, die in der Feier der Gemeinde rezitiert werden, vertraut ist« (17, 19) (Wort und Sakrament im Joh. evgl., NTS [1961], 123). Daß für den Evangelisten das Abendmahl mehr ist als nur materielle Gabe, werden wir noch sehen.

72 NTS (1961), 114 f. Vgl. dagegen E. Schweizer, Das johanneische Zeugnis vom Herrenmahl, Ev Th 12 (1952/53), 341-363.

stich ein Erweis für die Erfüllung der Schriften ist, die Jesus als das wahre Passalamm auszeichnen«. Das stimmt nicht, denn der Lanzenstich hat nichts zu tun mit den »Schriften, die Jesus als das wahre Passalamm auszeichnen«. Vielmehr hat erst der Evangelist die Passastellen mit dem Lanzenstich und seinem Schriftgrund, Sach 12, 10, verbunden und damit ein neues Motiv in seine Deutung des Passalamms eingeführt, das auch die Synoptiker nicht kennen. Es genügt ihm eben nicht, nur an Ex 12, 46; Num 9, 12; Ps 34, 21 zu erinnern, sondern er sucht durch einen weiteren deutenden Zug im Bilde den Sinn des Todes Jesu zu erschließen. Es fehlen uns daher alle Gründe, die Deutung des Lanzenstiches in 19, 34b dem Evangelisten abzusprechen. Und diese Interpretation kann man, wie Lohse mit Recht betont, nur verstehen »als Hinweis auf die Sakramente von Abendmahl und Taufe, die im Tode Christi begründet sind«<sup>73</sup>.

Der Dialog zwischen Jesus und seiner Mutter wird abgeschlossen durch ein Wort der Maria 2,5, das noch einmal das Motiv des Mißverständnisses aufnimmt. Die Mutter faßt die Antwort Jesu offenbar nur als Hinweis auf eine zwar noch verzögerte, aber doch bald sich ereignende Erfüllung ihrer Bitte: »Tut, was er euch sagt.« Maria versteht nicht. Wer aber nicht versteht, glaubt nicht (7,5). So ist Maria Repräsentantin des Unglaubens.<sup>74</sup> Das ist nicht erstaunlich, denn auch die Jünger, die engsten Freunde und die Brüder verstehen nicht (4,31—34; 6,6—9,66; 7,3—5; 9,2; 11,8.12.16.21.24.32; 12,16; 13,6 ff., 36; 14,5). Erst *nach* der Verherrlichung Jesu beginnen sie zu verstehen, wenn der Heilige Geist sie erleuchten und an alles »erinnern« wird (12,16).

### c) Das Wunder (Joh 2,6—11)

Nach diesem Dialog wird nun der Blick auf etwas gerichtet, was noch völlig jenseits der Grenzen des vorangegangenen Gesprächs lag. Unerwartet setzt eine neue Situationsschilderung ein, die zum wunderbaren Ereignis hinführt und es zugleich deutet.

Im Raum, in welchem gefeiert wird, stehen sechs steinerne Krüge, deren Wasser den jüdischen Reinigungsbräuchen dient<sup>75</sup>. Eine besondere Bedeutung scheint der *Sechszahl* und der ungeheuren *Fülle* des Wassers zuzukommen, denn es wird betont, daß Jesus die Krüge bis zum Rande füllen läßt. Vielleicht dient die Zahl einfach der Konkretisierung der Überfülle des Reinigungswassers. Doch ist eine symbolische Wertung nicht auszuschließen<sup>76</sup>. So könnte man vermuten, daß 6 als Ausdruck der Unvollständigkeit zu nehmen ist, da 7 als die Zahl der Totalität gilt<sup>77</sup>. Noetzel erinnert an die »rabbinischen Stellen, die von dem wunderbaren Wein der Endzeit reden, den Gott in den Trauben seit den 6 Schöpfungstagen aufbewahrt hat, also an den Paradieswein«<sup>78</sup>. Doch sieht er selbst, daß die Parallelie schwerlich ausreicht. Denkbar schiene mir eher ein Zusammenhang mit der Zahl des vollkommenen Gottesvolkes, die sich in der Erwählung des Zwölferkreises widerspiegelt (6,67.70). Vor allem, weil die Zwölfzahl in der Erzählung vom

73 NTS (1961), 115.

74 Nicht aber des alten Bundesvolkes oder gar des »faithful remnant of Israel« (als »His response in the work of the new creation«): R. J. Dillon, *Wisdom Tradition and Sacramental Retrospect in the Cana Account*, CBQ (1962), 291 ff.

75 Daß steinerne Krüge gebraucht werden, hängt wohl mit der Anschauung zusammen, daß sie keine Unreinheit annehmen; s. Strack-Billerbeck II, 401 f.

76 Vgl. Joh 2, 20; 4, 18. 35; 5, 1. 5; 6, 19; 8, 57; 11, 39; 12, 5; 21, 2. 11.

77 Z. B. Barrett, Komm., 160, der aber vorsichtig urteilt: »no numerical interpretation of the miracle can be entirely satisfactory since Jesus does not create a seventh vessel.«

78 Op. cit., 46.

messianischen Mahl die *eschatologische Fülle* anzeigt (6,13). Die Halbzahl der Zwölf stünde damit in wirkungsvollem Kontrast zur eschatologischen Fülle als Ausdruck der Unvollkommenheit. Überdies ist zu beachten, daß es hier ja nicht um irgendwelche Riten, sondern die Reinigungsbräuche »der Juden« geht, des alten Heilsvolkes. Der Katharismos des Gottesvolkes, der nur rituelle Reinigung schaffen kann, bedarf — trotz der Überfülle des Wassers — der Ablösung und Erfüllung durch eine eschatologische Reinigung!

Auf Jesu Verlangen werden die Krüge gefüllt und dann der geheimnisvolle Befehl zum Ausschöpfen der Krüge gegeben. Nur indirekt wird offenbar, was inzwischen geschehen ist: die Verwandlung des Wassers in Wein. Niemand außer den direkt beteiligten Dienern weiß um das Wunder.

Gehört die »Weinregel« des Architriklinos zum ursprünglichen Bestand des Textes, so drückt sie die allgemeine Verständnislosigkeit dem Geschehen gegenüber aus<sup>79</sup>.

Der wunderbare Vorgang, der in der Mitte der ganzen Erzählung steht, trägt seinen Sinn nicht in sich selber<sup>80</sup>. Er wird vielmehr gedeutet durch seine Beziehung zu den drei entscheidenden Elementen der Geschichte: durch den Hinweis auf den Zweck des verwandelten Wassers, die Doxa Jesu, die sich in ihm entfaltet und das Abendmahl.

1. Gegen die Reinigungsriten der Juden findet sich im Text keinerlei prinzipielle Opposition — soweinig wie in der folgenden Perikope gegen den Tempel und seinen Kult. Sie hatten ihren Platz und ihre Stunde. Aber nun ist die Zeit ihrer Verwandlung angebrochen, denn in Jesus ist die vollkommene, eschatologische Reinigung erschienen, weil er das Lamm ist, das der Welt Sünde sühnt (1,29,36), der Durchbohrte, der als das Passa die Versöhnung schafft (19,32 ff.), vollendete Reinigung (13,1—20), Heiligung (17,19). Neben der Reinigung der Welt durch seinen Tod gibt es keine Reinigung (3,16; 12,30 f.). So wiesen die Wasserreinigungsbräuche, von denen auch die Schrift redete, auf Ihn. Es offenbart sich hier, daß durch Mose nur das Gesetz gegeben ist, durch Jesus aber die Gnade und die Wahrheit (1,17). Ohne Ihn wäre die Schrift leer, denn sie zeugt von Ihm (1,45; 5,39,45—47). Jetzt, da er selbst gegenwärtig ist, verliert das Alte seinen Sinn, wird es abgelöst und überboten — verwandelt in das Vollkommene. Es geht darum nicht an, die jüdische Reinigung im Sinne des Evangelisten als Ausdruck alles dessen zu verstehen, was »Surrogat der Offenbarung« ist<sup>81</sup>. Das Wunder proklamiert die *heilsgeschichtliche Wende*, die sich im Kommen Jesu ereignet!

2. Die vollkommene Reinigung aber ist unverfügbar aufgehoben im gnädigen Willen Jesu. Darauf weist der Wundercharakter der Gleichnishandlung. Das Wunder ist nach 2,11 die erste Offenbarung der Herrlichkeit Jesu. Was das für den Evangelisten bedeutet, kann nur im Zusammenhang mit seiner eigentümlichen Doxa — Konzeption verstanden werden.

Die zentralen Aussagen über die Offenbarung der *Herrlichkeit* Jesu stehen im 12. Kapitel, auf das auch die Aussagen über die »Stunde« Jesu weisen. Die Stunde

<sup>79</sup> Was das Amt des Architriklinos hier bedeutet, ist strittig, »Haupt der Aufwärter« (Bauer, Komm., 45) oder einer, das Bankett als arbiter bibendi leitender Gast (Barrett, Komm., 161).

<sup>80</sup> E. Stauffer, Jesus, Gestalt und Geschichte (1957), 58, sieht in der Geschichte eine Offenbarung des Gottes des Alten Testaments (Ps 104), »der die Fülle liebt, die Schönheit, die Verschwendungen«.

<sup>81</sup> Bultmann, Komm., 84.

der Verherrlichung ist sein Tod und damit sein Hingang zum Vater; denn sein Tod ist nicht einsames Vergehen, sondern vielfältiges Fruchttragen und die Rettung der Welt (12,23 f.)<sup>82</sup>. Der Evangelist unterscheidet daher zwei Perioden im Leben Jesu: die Zeit der Verherrlichung und die Zeit, da »Jesus noch nicht verherrlicht war« (7,39; 12,16; vgl. auch 13,7; 16,4).

Das Bild wird allerdings etwas komplizierter durch die Stellen, die von einer Herrlichkeitsoffenbarung Jesu schon vor seinem Tode sprechen<sup>83</sup>. Das hängt damit zusammen, daß im Johannesevangelium das ganze Leben Jesu bereits im Lichte der entscheidenden Heilstat des Lammes Gottes gesehen wird<sup>84</sup>. Was diese Vergewisserung der Todesoffenbarung im Leben Jesu bedeutet, wird besonders deutlich im 11. Kapitel. Nach 11,4 dient die tödliche Krankheit des Lazarus allein der Offenbarung der Doxa Jesu, denn in der Auferweckung des Freundes erweist sich ja die Gewalt und Fruchtbarkeit des Schicksals Jesu.

Auch im Weinwunder geht es also um eine Offenbarung des Todes Jesu. Darum nennt der Evangelist das Geschehen ein »Zeichen«. Das Wesentliche am Semeia-begriff tritt nicht ins Licht, wenn man die unmittelbare Beziehung der Zeichen zu Leiden, Kreuz und Auferstehung Jesu nicht erkennt<sup>85</sup>. Es geht im Zeichen, das eine Wirklichkeit zur Erscheinung bringt, die größer ist als das Zeichen selbst, die sich in ihm anzeigt, aber in ihm nicht aufgeht, nicht nur um die Offenbarung des »Sohn-seins«<sup>86</sup> oder »Gott-seins«<sup>87</sup>, überhaupt nicht um ein Sein, sondern um ein Werk, nämlich das im Tode Jesu vollzogene Erlösungswerk Gottes.

Hier liegt der Grund, warum der Evangelist Tod und Auferstehung selbst nicht »Zeichen« nennen kann. Die Wunder und der Hingang zum Vater verhalten sich zueinander wie Zeichen und Wirklichkeit. Die Zeichen sind die Zeichen des Lammes<sup>88</sup>. So erfüllt sich das Zeugnis des Täufers, mit dem die Jüngerberufungsszenen beginnen, ein erstes Mal »am dritten Tag« in der Verborgenheit des Semeion von Kana, das den Anfang des Evangeliums gleich mit der Mitte der heilsgeschichtlichen Ereignisse verknüpft. An diesem Zeichen entzündet sich der Glaube der Jünger.

3. Nun löst sich auch das Problem des Verhältnisses zwischen dem Weinwunder von Kana und dem in 2,4 verheißenen Wein des *Abendmahls*. Das Wunder weist auf dasselbe Erlösungswerk Jesu, das auch von der Gemeinde seit Jesu Verherrlichung erlebt wird, wenn sie der Gegenwart Jesu und seiner Vergebung im Abend-

82 Vgl. Joh 13, 31 f.; 17, 1. 5. 24.

83 Joh 1, 14; 2, 11; 11, 4. 40; 12, 28. 41; 17, 4. 10. Abzusehen ist von den Stellen, die δόξα und δοξάζειν ohne besondere theologische Bedeutung gebrauchen.

84 Auch von der kommenden »Stunde« kann der Evangelist sagen »und ist jetzt da« (4, 23). Er kann sogar die letzte Zukunft der eschatologischen Totenerweckung in die Gegenwart Jesu einbeziehen (5, 24-29). So wird er auch den »geheimen« Gang Jesu ans Fest nach Jerusalem (Kapitel 7) als zeichenhafte Antezipation des »öffentlichen«, des Todesganges, verstehen.

85 In Joh 2, 33; 18, 32 wird auch das Verbum σημαίνειν auf den Tod Jesu bezogen (damit wird auch zusammenhängen 21, 19, wo das Verbum auf den Tod des Petrus anspielt, der ein »Verherrlichen« Gottes genannt wird!).

86 So K. H. Rengstorff, ThW 7, 252, im Anschluß an Heitmüller.

87 H. Strathmann, Das Evangelium nach Johannes, NTD (1951), 59.

88 Siehe Ph. Menoud, La signification du miracle selon le Nouveau Testament, RHPHR (1948/49), 182 f.

mahl gewiß wird. Den Wein, in den das Reinigungswasser verwandelt wird, darf man darum — so wenig wie die in 2,4 verheiße Weinspende — weder als »Jesu Gabe als ganze, ihn als den Offenbarer, wie er nach der Vollendung seines Werkes erst endgültig sichtbar geworden ist«<sup>89</sup>, noch als sein Blut, Geist, Weisheit oder Freude deuten<sup>90</sup>.

Falsch wäre es aber auch, wollten wir das Weinwunder mit dem Abendmahl identifizieren. Das Weinwunder kann nur die Verheißung dessen sein, was dann im Abendmahl gefeiert wird nach der Verherrlichung, d. h. der Vollendung des Werkes Jesu. Es ist ein einmaliges *messianisches Zeichen*, das gebunden ist an die leibliche Gegenwart Jesu und noch zu der Zeit vor seiner Verherrlichung gehört.

Der Evangelist unterscheidet hier klar *drei verschiedene Perioden* der Geschichte der Heilsverwirklichung. Die erste ist die *vormessianische Zeit*, die das Heil erst in der Verheißung der Schrift, Moses und der Propheten, des Tempels und der Reinigungsriten hat. Sie wird abgelöst und ihre Verheißung erfüllt in der *Gegenwart Jesu auf Erden*, der sein Erlösungswerk schon während seines Lebens zeichenhaft offenbar macht und in seinem Tod und Hingang zum Vater vollendet. Der Stunde der Verherrlichung folgt dann die *Zeit der Gemeinde*, die nun lebt im Licht der offenbarten und vollzogenen Heiligung der Welt und die die Gegenwart Jesu in seiner Spende des Abendmales erlebt.

Wie die vormessianische so ist auch die Zeit der Kirche nur zu begreifen vom Leben, Sterben und Auferstehen Jesu her. Die Kirche ist daher angewiesen auf die »Erinnerung« an seine Geschichte, die einzig verständlich wird durch die Erhellung des Heiligen Geistes (14,26; 16,7 ff.)<sup>91</sup>. So ist das Abendmahl zwar zu unterscheiden, aber nicht zu trennen vom Wunder in Kana und der Stunde des Kreuzes. Daß hier nur vom Abendmahlswein und nicht auch vom Brot die Rede ist, hängt mit dem besondern Anliegen der Perikope zusammen, der Ausrichtung der eschatologischen Reinigungsbotschaft. Auch in den übrigen Gemeindetraditionen über das Abendmahl wird im besonderen der Wein mit dem Gedanken des *neuen Bundes* und der *Vergebung* der Sünden verbunden (Mt 26,28 par.; 1. Kor. 11,25).

Daß der Evangelist das Abendmahl durch eine *Wunderhandlung* anzeigt und deutet, ist bedeutsam. Damit wird auch die Offenbarung der Herrlichkeit Jesu im Abendmahl aller Verfügbarkeit des Menschen entzogen, vom Willen des Spendens abhängig gemacht und an den Glauben gebunden. Insofern ist die Situation der Gemeinde vergleichbar der Lage der Jünger, als auch für die Gemeinde die eucharistische Weinspende nur »Zeichen« seiner Herrlichkeit sein kann, nicht die Herrlichkeit selbst. Auch der Glaube der Gemeinde entzündet sich an Zeichen<sup>92</sup>, die bei aller Herrlichkeit der gegenwärtigen Heilserfahrung nicht von der Hoffnung getrennt werden können.

<sup>89</sup> Bultmann, Komm., 84.

<sup>90</sup> Vgl. z. B. Barrett, Komm., 160; K. L. Schmidt, Der johanneische Charakter der Erzählung vom Hochzeitswunder in Kana, 41; G. Ziener, Weisheitsbuch und Joh. evgl., Bibl 38 (1957), 396-418; R. J. Dillon, CBQ (1962), 268-296; Boismard, Du Baptême à Cana, 139 ff.; Noetzel, Christus und Dionysos, 51 ff.

<sup>91</sup> Das führt zu der eigenartigen Überblendung der Bilder beider Zeiten. Vgl. O. Cullmann, *Elêv καὶ ἑτοίμευεν*, Aux sources de la tradition chrétienne. Mélanges offerts à M. Goguel (1950), 60; Urchristentum und Gottesdienst, 38 ff.; Heil als Geschichte, 249-251; zu Kapitel 11: J. P. Martin, History and Eschatology in the Lazarus Narrative, SJTh (1964), 332-343.

<sup>92</sup> Darum der Hinweis 20, 31.

## 4.

Zu diesem Verständnis der Perikope sind wir gedrängt worden, ohne Joh 2 von Joh 6 her zu interpretieren. Das scheint mir nicht unwesentlich, weil die sakramentale Deutung des Lebensbrotes in 6,51—58 als ursprünglicher Bestandteil des Evangeliums immer noch sehr umstritten ist. Ein kurzer Vergleich ist nun aber doch hilfreich. Gewiß zeigt die Wundererzählung in Kapitel 6 einen völlig anderen Aufbau, und ihre kerygmatischen Ziele sind verschieden von 2,1—11. Auch enthält die deutende Rede über das Lebensbrot einen Zug, der in 2,1—11 völlig fehlt, die Deutung des Brotes auf Jesus selbst. Trotzdem aber ist nun umso auffälliger die Parallelität der heilsgeschichtlichen Interpretation. B. Gärtner hat besonders darauf aufmerksam gemacht, daß Joh 6 »three ages« unterscheidet: das Manna der mosaischen Zeit, dessen Verheißung in der wunderbaren Speisung durch Jesus die messianische Erfüllung findet, die aber als »Zeichen« (6,14) ihrerseits vorausweist auf Jesu Tod (6,51b) und die Zeit der Kirche, die im Abendmahl die Asteilung des eschatologischen Brotes erlebt (6,58)<sup>93</sup>. Die über 2,1—11 hinausgehende Identifizierung des Brotes mit Jesus wird konsequent auch auf den Abendmahlswein bezogen (6,53—56). Der Gedanke, der im 2. Kapitel noch außerhalb des Gesichtskreises liegt und nicht eingetragen werden darf, hat im 6. Kapitel durchaus seinen Platz und ergänzt die Aussagen des 2. Kapitels.

Unsere Analyse der johanneischen Kanaerzählung, die z. T. andere Wege zu gehen hatte als die Auslegung von Prof. Cullmann, hat doch eine volle Bestätigung seiner Interpretation ergeben: »Das Hochzeitsmahl zu Kana ist ein Hinweis auf das eucharistische Mahl«<sup>94</sup>. Überdies hat sich gezeigt, daß die Perikope eine spezifische Sicht der Heilsgeschichte enthält.

93 B. Gärtner, John 6 and the Jewish Passover, CN XVII (1959), 20-25.

94 Urchristentum und Gottesdienst, 72.

ANNE JAUBERT

## L'image de la Vigne (Jean 15)

« Je suis la Vigne, vous êtes les sarments », dit Jésus à ses disciples en Jn 15,5. Quelles sont pour l'histoire du salut la signification et la portée d'une telle comparaison?

### 1. Référence à la tradition juive

Un premier point est à établir: l'image de Jn 15 se réfère à un symbolisme qui est traditionnel dans l'Ancien Testament et dans le judaïsme où la Vigne représente Israël. Or, cette affirmation est discutée, car si tous les commentateurs reconnaissent l'existence du symbolisme juif, certains d'entre eux estiment que le parallélisme ne serait pas éclairant pour Jn 15; d'après eux, il faudrait faire appel au symbolisme de l'arbre de vie, commun dans l'Orient ancien, et l'on aligne quelques parallèles avec les Odes de Salomon ou avec les écrits mandéens<sup>1</sup>.

En ce cas, le thème johannique de la Vigne ne serait plus l'aboutissement d'un développement biblique et juif et ne présenterait qu'une ressemblance extérieure avec le thème vécu dans la conscience d'Israël. Il faut donc chercher les liens qui existent sur ce point entre Jean et la pensée juive.

#### a) L'Ancien Testament

Pour circonscrire le thème, rappelons-nous que le terme employé par Jean est *ampelos*, pied de vigne (hébr. *gfn*), et non *ampelón*, vignoble, ensemble de pieds de vigne (hébr. *krm*). Encore que *ampelos* puisse parfois signifier vignoble<sup>2</sup>, et que les images de la vigne et du vignoble soient évidemment très proches et facilement confondues, nous n'envisageons que la métaphore du plant unique qui est la perspective de Jean 15. Cette limitation volontaire écarte des analogies faciles: le chant fameux d'Isaïe 5 sur le vignoble Israël<sup>3</sup> ou bien les paraboles de Matt 20,1;

1 Ainsi les commentaires de Bauer et de Bultmann sur Jn. 15. Bultmann (*Das Evangelium des Johannes*, p. 407, n. 6) renvoie à l'étude de Schweizer, *Ego Eimi*, Göttingen 1939, p. 39-41. Cependant ce dernier a été postérieurement très impressionné par les arguments de C. H. Dodd. Voir E. Schweizer, *The concept of the Church in the Gospel and epistles of St. John*, New Testament Essays, Manchester 1959 (memorial Manson), p. 233-234; éd. allemande, *Der Kirchenbegriff ... Studia Evangelica*, TU 73, p. 363sv. - Sur la Vigne et le mythe dionysiaque d'immortalité, on peut consulter C. Leonardi, *Ampelos*, Rome 1947, p. 8sv, p. 41sv.

2 Apoc 14, 18. Cf. Liddel-Scott à ἄμπελος.

3 Bien que Isaïe 5, 2 (LXX) emploie ἄμπελον σωρτιχ.

21,28,33; elle nous prive même du beau texte d'Is 27,2—6 ou le vignoble eschatologique Israël devait couvrir de ses fruits la face du monde.

En sens inverse, l'image de la plante-Vigne Israël<sup>4</sup> pourrait bénéficier de l'apport des comparaisons paléo-testamentaires sur la plante Israël, même si la plante n'est pas une vigne (cf. Os 14,6; Is 60,21), mais les textes sur la Vigne-Israël sont par eux-mêmes très suffisants.

A côté de simples mentions comme Os 10,1; Joël 1,7; Jér 6,9 le passage de Jér 2,21 dans la traduction des LXX a toujours attiré l'attention des spécialistes: Dieu avait planté une vigne de choix, et la vigne s'était changée en plant sauvage aux fruits dégénérés. Cette «vigne portant du fruit, tout entière véritable» ( ἄμπελον καρπωφόρον πᾶσαν ἀληθινήν ), c'est à dire le peuple d'Israël fidèle aux commandements, «pratiquant la vérité» selon le commentaire du targum, avait trompé Celui qui l'avait plantée. En Jn 15 la véritable Vigne ( η ἄμπελος η ἀληθινή ) dont le Père est le vigneron, c'est Jésus, l'Israël fidèle. Cette Vigne ne peut plus tromper.

Dans le court poème d'Ez 15 la Vigne tout entière a été livrée au châtiment du feu. C'est ce châtiment qu'évoque aussi le remarquable psaume 80: Dieu avait arraché d'Egypte le plant de Vigne Israël; il l'avait splendidelement planté; la Vigne étendait ses branches jusqu'à la Mer et ses rejetons jusqu'au Fleuve (Ps 80,9—12). Or, cette Vigne, Dieu l'a laissé ravager et brûler par le feu. Que Dieu fasse revivre cette Vigne avec le fils d'homme qu'il fortifiera (vv. 18—20)! Ce fils d'homme est certainement le Roi-Messie et le targum confirme cette interprétation messianique. C.-H. Dodd signalait combien la Vigne et le fils d'homme sont près d'être identifiés dans cette fin du psaume, spécialement dans les LXX<sup>5</sup>. Retenons ce pressentiment d'un Messie-Vigne qui fera revivre le peuple<sup>6</sup>.

L'Ancien Testament fournit ainsi déjà quelques thèmes essentiels de Jn 15: La Vigne élue, soignée et entretenue par Dieu («Mon Père est le Vigneron» Jn 15,1); la Vigne véritable qui produira de vrais fruits; le châtiment par le feu (pour les sarments secs); le rôle du Messie qui fera reprendre vie à la Vigne.

### b) Le judaïsme tardif

Que la Vigne symbolise Israël, c'est là un thème banal dans le judaïsme<sup>7</sup>, mais ce thème s'enrichit de diverses manières.

On applique à Israël l'image de l'arbre cosmique<sup>8</sup>. Plus précisément, les Antiquités Bibliques assimilent Israël à une vigne plantée par Dieu, dont il a étendu les racines jusqu'à l'Abîme et les rameaux jusqu'aux cieux. Cette vigne ingrate n'a pas re-

<sup>4</sup> Il faudrait rappeler l'importance de cette plante dans les pays bibliques. La plante grimpe, se développe, pousse de vigoureux rameaux, souvent en prenant point d'appui sur des arbres, en particulier le figuier.

<sup>5</sup> The Interpretation of the Fourth Gospel, Cambridge 1954, p. 411. Alors que Schweizer donne beaucoup de poids à l'argument, Richardson le conteste, Mass and Lord's Supper, Supplementary Essay, p. 291. Il faut voir là pourtant, croyons-nous, un indice qui va dans le sens d'une mort et d'une résurrection. Peut-être faudrait-il rapprocher Barnabé 12, 1 sur «le bois étendu puis redressé».

<sup>6</sup> Le Messie et le peuple sont souvent confondus, cf. le fils d'homme de Daniel 7. En 2 Baruch 36, 2-11 et 39, 2-8 le Messie est symbolisé par une vigne.

<sup>7</sup> Cf. Strack-Billerbeck sur Jn 15.

<sup>8</sup> La chose est attestée à Qumrân (1QH VI 15sv.). Voir A. Jaubert, La notion d'Alliance dans le judaïsme aux abords de l'ère chrétienne, Paris 1963, p. 192.

connu celui qui l'a plantée et elle n'a pas donné son fruit; cependant le Dieu fidèle ne pourra jamais abandonner sa Vigne<sup>9</sup>.

Mais un autre type d'interprétation est essentiel pour Jn 15. C'est celui qui fait appel à un principe interne animateur de la Vigne. Cette interprétation est bibliquement fondée. D'après Os 14,9 Yahvé est un cyprès verdoant d'où procède le fruit d'Ephraïm. La glose d'Isaïe 6,13 montre que la souche d'Israël demeure une semence sainte. Le judaïsme tardif a développé cette conception d'une sève sainte intérieure à Israël et qui ne peut disparaître parce qu'elle est d'origine divine.

Israël est un plant de justice, une semence sainte, c'est l'image des Jubilés et du livre d'Hénoch; cette sainteté s'épanouira à l'époque messianique<sup>10</sup>. Ce qui est constitutif de cette sainteté, c'est l'obéissance à la Torah, sagesse et parole de Dieu. Cette conception sous-tend certainement le targum du psaume 80 où l'expansion de la Vigne depuis la Mer jusqu'au Fleuve signifie que l'enseignement sorti du Temple a gagné tout le pays en propageant ses rameaux que sont les docteurs de la Loi. La même conviction s'exprime dans l'hymne fameux de Moshé Ben Asher, dont on connaît les affinités caraïtes<sup>11</sup>. Dans cette allégorie, la Vigne représente un peuple de sages et de prophètes qui s'étend tout au long du temps; les sages et les prophètes en sont les branches, les feuilles, les grappes... Conception ancienne, car Philon présente Israël comme une grande vigne de sagesse, sortie des patriarches et d'abord de Noé, sauveur de la race humaine<sup>12</sup>. L'on pourrait poursuivre le thème jusqu'au Zohar où un vin mystique se transmet de patriarche en patriarche<sup>13</sup>.

Il nous paraît donc inutile d'aller chercher à propos de Jn 15 des influences directes hellénistico-orientales du thème de l'arbre de vie. Ce thème avait largement acquis droit de cité dans le judaïsme et il s'était judaïsé, comme on le voit, en assimilant cette vie de l'Arbre à la sagesse vivante de la Parole de Dieu. D'autres indices confirment cette vue. C'est la parabole si juive du Pasteur d'Hermas où l'arbre amputé de tant de branches et toujours entier qui couvre le monde n'est autre que la Loi, Loi qui est maintenant le Fils de Dieu<sup>14</sup>. C'est même l'analogie de IV Esdras où la Loi semée dans les coeurs ne saurait périr avec ses fruits; mais ceux-là périssent qui n'ont pas gardé ce qui était semé en eux<sup>15</sup>.

Tous ces exemples seraient à approfondir. Cependant nous ne croyons pas trahir la pensée du judaïsme tardif en estimant qu'à l'époque néo-testamentaire la très riche conception de la Vigne-Israël se présentait sous deux formes: a) la Vigne momentanément coupée et jetée au feu, mais que Dieu fera revivre

9 Ant. Bibl. 12, 8; cf. 18, 10; 28, 4; 30, 4; 39, 7.

10 Jub 16, 17, 26; 21, 24; 36, 6; 1 Hén 10, 16; 93, 2, 5, 10; 84, 6.

11 Paul E. Kahle, *The Cairo Geniza*, Oxford 1959, p. 82-86.

12 Voir La notion d'Alliance..., p. 405-407.

13 Goodenough, *Jewish Symbols in the Graeco-Roman Period*, New York, 1952-1958, vol. 6, p. 177sv.

14 Similitudes 8, 3.

15 «Voici qu'en vous je sème ma Loi: elle fera en vous des fruits (de Gloire) éternelle. Mais nos pères ayant reçu la Loi ne l'observèrent pas, et les commandements ils ne gardèrent point. Les fruits de la Loi ne tombèrent pas, au reste ils ne pouvaient tomber, étant (de ta graine) mais ceux qui l'avaient reçue périrent, pour n'avoir point gardé ce qui était semé en eux... Nous qui, ayant reçu la Loi, l'avons transgressée, c'est nous qui périssions; mais la Loi que notre cœur avait reçue ne pérît pas: elle subsiste avec sa Gloire.» 4 Esdras 9, 29-37, éd. Gry, p. 295-297.

par son Messie qui a tendance à s'identifier à la Vigne; b) la Vigne allégorisée, dont le principe animateur est la Loi, la Parole, la Sagesse. Chacun peut être infidèle à la Loi, mais — même en prenant Philon comme exemple-type — la dimension eschatologique demeure: l'épanouissement de la sainteté de la plante est attendu pour l'époque messianique<sup>16</sup>.

Comment la doctrine de Jn 15 fait-elle déboucher ces conceptions?

## 2. *La Vigne de Jn 15 et l'accomplissement de l'espérance juive*

Désormais la Vigne, c'est le Christ lui-même. Jésus est à la fois le *Messie* qui fait revivre la Vigne Israël et la *Parole-Sagesse* qui prend la place de la Loi et anime la Vigne de l'intérieur.

Il donne à l'espérance d'Israël son accomplissement, car désormais la Vigne-Christ ne peut plus être infidèle. La Vigne Israël est promue en Jésus à une fidélité totale<sup>17</sup>. Le peuple de Dieu est fidèle et saint en sa source animatrice.

Quelle est alors la différence avec la conception juive où la Vigne Israël était déjà informée par la sève de la Parole de Dieu? Ce point nous paraît particulièrement délicat et important. Voici ce qu'il nous semble.

Dans la conception juive, la Parole de Dieu soutient le peuple. Comme elle est à la fois promesse et sainteté, elle le ranime sans cesse, le guide, et alimente les sages et les prophètes. Elle est source de sainteté et nous ne pouvons pas refuser que cette Parole, dont on pourrait montrer les analogies avec l'Esprit<sup>18</sup>, ait travaillé sans cesse à l'intérieur du peuple juif pour l'orienter vers le Christ.

Mais, dans la conception johannique, cette Parole est devenue tellement intérieure au peuple qu'elle se confond désormais avec le peuple lui-même. Et c'est bien là l'incarnation. Il ne s'agit plus d'une Parole qui serait comme extérieure au peuple et détachée du peuple. Désormais le Logos est devenu chair. Parce que cette Parole est devenue fils d'homme, c'est un fils d'homme qui est pour son peuple la source unique de la sainteté.

Ce fils d'homme réalise totalement en lui-même ce qui était attendu de la Vigne Israël. Il accomplit l'image de la Vigne qui, de soi, était collective. Il est le peuple tout entier consommé dans la perfection. Or ce fils d'homme, c'est aussi le Fils monogène qui n'a jamais quitté le sein du Père (Jn 1,18). C'est ainsi que désormais le principe de la sainteté fait partie intégrante du peuple lui-même. Il est impossible, sans mutiler le mystère de l'incarnation, de laisser perdre une de ces deux dimensions: Jésus-Fils monogène / Jésus-Israël. Par Jésus, Israël est entré dans le sein du Père. S'il en est ainsi, il faut dire que le peuple nouveau constitué en Jésus est radicalement saint dans son principe, Jésus-Christ.

Est-ce là un paradoxe insoutenable? L'expérience journalière manifeste en effet que les disciples de Jésus demeurent pécheurs, individuellement et dans leurs collectivités sociologiques. Le texte de Jn 15 suppose expressément que les sarments peuvent chacun pour leur compte se détacher de la Vigne. Mais ce qui est ici en

16 Praem 171-172.

17 Nous employons à dessein cette formule pour montrer l'unicité du peuple de Dieu et faire droit aux remarques très suggestives de Ph. H. Menoud dans *Foi et Vie*, Cahiers bibl. 2 (Nov-Déc 1964). Et pourtant plus loin nous allons parler du «peuple nouveau», mais avec ce sens que dans le Christ le peuple est devenu nouveau. Le Christ renouvelle Israël.

18 Cf. La notion d'Alliance, p. 238-241; 372.

question, c'est la *nature* du peuple nouveau en tant que telle, un type de relations déjà existant entre Jésus et ses disciples.

Ces relations sont celles de l'intériorité réciproque, comme le montre la répétition des expressions: «Demeurez en moi et moi en vous», «demeurer dans la Vigne», «demeurer en moi» (15,3—4). Les sarments sont considérés comme intérieurs à la Vigne<sup>19</sup>. On peut considérer l'invitation à demeurer soit comme la ratification d'un état déjà existant, soit comme visant un présent immédiat. C'est bien pendant la période actuelle de l'histoire du salut que les disciples doivent demeurer dans Jésus, dans la Vigne, dans l'agapè. La relation au Christ n'est pas ici une relation en espérance, du moins *pas seulement* en espérance. Ce point est capital.

Cette relation n'est pas non plus un simple lien moral. L'image vitale de la circulation de la sève qui unit la Vigne à ses sarments et les sarments à intérieur de la Vigne, est à prendre au sens fort. Ce sens fort est imposé par le contexte johannique. Le lien de Jésus à ses disciples est comparé à celui qui unit le Fils et le Père (15,9—10; 17,21—23). Or, d'union plus forte il n'en existe pas. Les disciples sont appelés à partager tout ce que le Fils a reçu du Père; c'est pourquoi ils ne sont plus des serviteurs, mais ils ont été appelés du titre d'amis (15,15).

La nature du peuple nouveau, c'est de vivre de l'agapè qui unit le Père et le Fils. C'est pourquoi ce peuple n'est plus régi que par un seul commandement et une seule loi: l'amour fraternel (15,9—17). Celui qui brise le lien de l'amour fraternel se retire de l'agapè du Père et du Fils. Il quitte la Vigne, c'est à dire indissolublement le Christ et ses frères.

La parabole n'aurait aucun sens si elle ne supposait que la Vigne fructifie; donc il existe des sarments fidèles qui sont entrés dans la communion du Père et du Fils. De même le bon Pasteur possédait des brebis qui connaissaient sa voix et que nul n'arracherait ni de la main du Fils ni de la main du Père (10,14—15, 27—29). Donc si Jésus fonde à lui seul le peuple fidèle déjà entré dans le sein du Père, il ne s'y suppose jamais seul.

En d'autres termes, la Vigne Israël a trouvé sa perfection dans la Vigne Christ et le Christ n'y est jamais supposé solitaire. Cette Vigne Christ, peuple nouveau tout animé de l'agapè du Père et du Fils, quel nom lui donner sinon celui d'Eglise?

Tenons fortement l'aspect de «consommation» du mystère de la Vigne, pour montrer tout aussi fortement l'aspect complémentaire dont on pourrait croire qu'il est contradictoire: le mystère de la Vigne doit se déployer et s'achever tout au long de la période actuelle du temps du salut.

### *3. Le mystère de la Vigne et la période présente de l'histoire du salut*

Faudrait-il croire en effet, avec E. Schweizer, que l'Eglise étant dans Jean totalement consommée, «elle n'a plus de bataille à gagner, ni de but à atteindre<sup>20</sup>?» Il est vrai que le peuple est déjà constitué dans la perfection du Christ.

<sup>19</sup> C'est pourquoi nous pensons que la traduction «vigne» correspond mieux que celle de «cep» pour ampelos. Le terme ampelos correspond d'ailleurs généralement au pied de vigne tout entier; cf. l'expression fréquente «sous sa vigne et sous son figuier»: Voir aussi 2 Rois 18, 31; Isaïe 36, 16 (manger de sa vigne); Ezéchiel 15, 2, 6 distingue bien le bois de la vigne elle-même.

<sup>20</sup> The Concept of the Church, p. 237.

Mais l'allégorie de la Vigne montre bien que le temps actuel — le temps de l'Eglise — n'est pas un point d'orgue<sup>21</sup>.

Le «demeurez» n'est pas un quiétisme. Il est conditionné par un «si». «Si vous gardez mes commandements, vous demeurerez dans mon amour» (15,10). Ce commandement, c'est celui de l'agapè fraternelle: «Ceci est mon commandement, que vous vous aimiez les uns les autres comme je vous ai aimés, or nul ne peut avoir de plus grande agapè que de donner sa vie pour ses amis». Croire à l'agapè et faire l'agapè parmi les hommes, c'est une incessante bataille, une incessante reconstruction, comme une tapisserie de Pénélope qui serait toujours à refaire, parce que déchirée par le schisme et la division. Bataille intérieure et extérieure. Le texte de Jean suppose expressément que l'agapè conduit le disciple à donner sa vie. En Jn 12,24 le grain de blé (à la fois le Christ et le disciple) doit mourir pour porter du fruit. C'est le Père lui-même qui émonde les sarments afin qu'il portent davantage de fruit (15,2).

Il serait facile de développer le thème d'une agapè active, réalisatrice, qui, parce que changent et évoluent les conditionnements humains, doit sans cesse réinventer de nouvelles modalités pratiques. Pour nous en tenir au texte de Jean, l'allégorie de la Vigne est tout entière orientée vers le fruit à porter. Le temps de l'Eglise est lourd de cette fructification. «Porter du fruit», c'est la gloire du Père (v. 8); c'est la raison d'être de l'envoi en mission (v. 16). Ce fruit «qui demeure» (v. 16) a un rapport étroit avec la conversion du monde (cf. 12,20—32), avec la joie du moissonneur qui voit s'éveiller la foi (cf. 4,36).

Le temps de l'Eglise n'est pas un temps amorphe et monotone. C'est, pour chacun, le temps du risque, car le sarment qui ne porte pas de fruit peut être coupé et jeté au feu. C'est le temps où doivent mûrir les grappes, où les disciplines doivent être davantage disciples (v. 8), où ceux qui ne croient pas doivent recevoir l'annonce de la foi. La tâche immense des disciples est de promouvoir la Vigne, de concourir activement à ce que se propage la sève unique qui donne la vie au monde. La Vigne ne constitue pas un milieu clos sur lui-même mais un milieu en expansion.

La Vigne de Jn 15 est pour le monde la seule source du salut. Elle reprend à son compte les dimensions universelles de l'arbre cosmique, dont l'image avait été déjà appliquée à Israël. La nouveauté est celle-ci: c'est que le même Jésus-Christ qui est dans le sein du Père se situe au cœur même du monde. Son action oriente le temps vers la plénitude de maturité de la Vigne, vers un fruit qui demeure pour la vie éternelle (4,36). Le fruit, que produit le disciple sous l'influx de la sève du Christ, se mûrit dans le temps mais n'appartient pas au temps. Dans le temps de l'Eglise se forment des fruits d'agapè, c'est à dire des fruits d'éternité.

A notre avis, aucune image spatiale ne peut exprimer le mystère de la Vigne. Le développement de la grappe peut suggérer un développement linéaire, tandis que la référence au Christ demanderait une relation verticale. Mais on pourrait peut-être mieux concevoir un cercle en extension où le Christ serait centre. Les images humaines défaillent devant un mystère qui s'enracine dans celui de l'in-

21 Même indépendamment des autres raisons tirées de l'évangile, voir O. Cullmann, L'évangile johannique et l'histoire du salut, NTS 11 (1965) p. 120-122, et Heil als Geschichte, Tübingen 1964, p. 265-267.

carnation. La sainteté du peuple est déjà totalement consommée et toujours à réaliser.

#### *4. Directions de recherche: la perspective sacramentaire*

Les limites imposées à cette étude ne permettent pas de poursuivre des analyses qui seraient importantes pour la théologie johannique et le dialogue oecuménique.

Il faudrait scruter le mystère d'une sainteté constitutive de l'Eglise. Il faudrait surtout approfondir la perspective sacramentaire; car cette allégorie de la Vigne, placée dans le discours après la Cène, évoque indubitablement le rite du vin eucharistique<sup>22</sup>.

Cette Vigne qui se confond avec l'axe spirituel du monde n'est pas sans expression visible. La coupe eucharistique — celle du «fruit de la Vigne» — rassemble tout au long des générations un peuple qui commémore le geste historique de Jésus tendant la coupe à ses disciples. La communion au Vin fait participer à la vie de la Vigne: «Qui mange ma chair et boit mon sang...». Le peuple actuel entre sans cesse à nouveau dans la communion de cette coupe unique que Jésus offrait à ses disciples. Cette Coupe, c'est le coeur du rassemblement ecclésial et c'est autour d'elle que se distribuent les ministères.

22 Ainsi Dodd, *ibid.* p. 411.

MICHEL BOUTTIER

## Remarques sur la conscience Apostolique de St. Paul

Le débat qui gravite autour de «la conscience messianique de Jésus» n'est pas près de s'éteindre: dans quelle mesure les affirmations contenues dans les évangiles remontent-elles à Jésus lui-même ou lui ont-elles été attribuées après la résurrection par la communauté primitive? Il semble que, *mutatis mutandis*, une question analogue puisse être posée au sujet de l'apôtre Paul: dans l'image qui se dégage pour nous du rôle de l'apôtre à travers les écrits du N. T., quelle est la part qui lui revient en propre, quelle est celle qui lui a été attribuée après sa mort?

Nous touchons là, certes, un problème *historique* d'une grande importance: quelle a été la place exacte de Paul dans l'évolution du christianisme primitif? A-t-il joué ce rôle unique qui semble ressortir à première vue des données du N. T.? Ne faut-il pas estimer plutôt que ses traces disparaissent bien vite à Corinthe comme en Galatie, que la littérature qui fait suite à ses épîtres trahit une étonnante ignorance de sa pensée, et que, enfin, même chez ceux qui se réclament de lui, sa théologie apparaît vite comme singulièrement émoussée? Doit-on penser que si l'apôtre a joué dans l'histoire un rôle incomparable, il le doit plus à quelques lettres miraculeusement conservées qu'à son labeur et à son influence personnels? Faut-il admettre enfin, avec E. Käsemann, que les véritables pionniers de l'apostolat parmi les païens ont disparu à l'ombre des épîtres ou du livre des Actes?

Mais à ces questions d'ordre historique s'ajoute un problème d'ordre *théologique* non moins important. On sait comment ont évolué nos conceptions de la conversion de Saul et de sa vocation missionnaire. Pendant longtemps on a cherché la clef dans les explications psychologiques qui tentaient, comme pour Jésus, de plonger notre regard dans l'âme de l'apôtre pour en reconstituer le cheminement spirituel et percer les arcanes de son expérience mystique. A partir d'une impressionnante enquête d'histoire religieuse sur le θεῖος ἀνήρ de l'antiquité, H. Windisch a ensuite esquissé la tentative la plus audacieuse qui ait été faite pour hisser la personnalité de Paul à côté de celle de Jésus, parmi les grands inspirés; comme lui, il est envoyé de Dieu, révélateur, médiateur, comme lui il accomplit des miracles, comme lui, mais par rapport à lui, il est sauveur, même<sup>1</sup>.

1 H. Windisch, *Paulus und Christus*, UNT no 24, Leipzig 1934.

Une étude d'O. Cullmann, qui remonte à 1936, a marqué une nouvelle étape<sup>2</sup>; indépendamment de ses conclusions discutées sur l'interprétation du *χατέχων* de 2 Thess. 2/7, cette recherche touchant «le caractère eschatologique du devoir missionnaire et de la conscience apostolique de l'apôtre Paul» a centré le problème sur la place accordée à Paul dans l'histoire du salut, thème qu'a repris à son tour le monumental ouvrage de J. Munck, «Paulus und die Heilsgeschichte»<sup>3</sup>. La conversion de Paul, qui ne peut être séparée de sa vocation d'apôtre des païens, a un caractère théologique. Paul l'interprète lui-même à la lumière des vocations prophétiques. Le parallélisme entre les benjamites Jérémie et Saul de Tarse est devenu classique, mais on ne peut non plus négliger les textes du Second Esaïe, grâce auxquels Paul aurait discerné les traits de sa propre mission<sup>4</sup>. En même temps que l'A. T., désormais éclairé, lui révèle le Christ en ce Jésus qu'il a persécuté, il lui découvre la dispensation de Dieu à son égard. L'apôtre a reçu une tâche *heilsgeschichtlich* à accomplir, celle-là même qui touche à l'heure suprême: la proclamation de l'évangile jusqu'aux extrémités de la terre, prélude annoncé depuis toujours à la dernière éiphanie de Dieu parmi les hommes, si bien qu'en ce terme de la mission, le temps et l'espace se rejoignent; la fin du monde apparaît comme relative à la marche de l'évangile vers les confins de la terre et la course apostolique conditionne l'heure finale: l'histoire s'arrête avec la mission.

Nous avons peine à imaginer les traits de doxologie suprême que pouvait revêtir cette mission parmi les païens<sup>5</sup>. Récemment encore Käsemann affirmait que les églises judéo-chrétiennes s'étaient volontairement abstenues de toute prédication parmi les païens, parce qu'elles considéraient cette tâche comme l'exclusive prérogative de Dieu lui-même, son apanage apocalyptique par excellence. Il ne fallait donc pas seulement, comme on le dit souvent, bousculer une perspective ancestrale, l'héritage d'un peuple façonné par sa mise à part, il ne fallait pas seulement saisir le passage de l'ancienne à la nouvelle alliance, mais, au sein même de cette nouvelle économie, découvrir que la communauté était appelée à autre chose qu'à devenir le Reste saint, vivant dans l'expectative d'une initiative d'En-Haut, il fallait vraiment se savoir investi d'une mission divine. Sans doute, bien souvent, les pas décisifs sont-ils franchis d'une manière empirique, et ce sont les circonstances qui ont pu précipiter les communautés chrétiennes vers le monde des nations. Mais la question est de savoir comment Paul, même s'il a eu des prédécesseurs, anonymes, ou connus, comme Pierre<sup>6</sup>, a consciemment discerné et assumé ce rôle

2 O. Cullmann, *Le caractère eschatologique du devoir missionnaire et de la conscience apostolique de Saint Paul*, RHPHR, XVI, 210-245.

3 J. Munck, *Paulus und die Heilsgeschichte*, Acta Jutlandica, 1954.

4 Ces traits sont déjà relevés par H. Windisch qui analyse longuement l'influence des passages prophétiques sur la compréhension que Paul a eue de sa propre mission. Il a même énoncé déjà le caractère eschatologique de la figure de Paul, qui explique le lien de parenté le plus profond entre Jésus et Paul. Mais chez H. W. ces indications demeurent comme des esquisses marginales à côté de ce qui lui semble l'essentiel.

5 La signification eschatologique de la mission parmi les païens, qui traduit la foi au Kyrios de toute la terre, appartient à la tradition du christianisme primitif tout entier, et par delà à celle de l'A. T. - L. Cerfaux n'hésite pas à la faire remonter à une prophétie de Jésus lui-même. V. Mc. 13/10, Mt. 24/14 et les traditions sur les apparitions du ressuscité (Mc. 16/15, Mt. 28/19, Luc. 24/27) cf. J. Munck op. cit., *passim*, et J. Jérémias, *Jésus et les païens*, Cahiers Théologiques no 39.

6 V. O. Cullmann, *Saint Pierre, disciple, apôtre, martyr*. Neuchâtel 1952, p. 35 & suiv.

eschatologique. La nature toute différente des textes par lesquels nous accédons à Paul nous empêche de vouloir comparer ici trop strictement conscience messianique et conscience apostolique. Toutefois le problème s'est posé à nous à partir de certains passages de l'épître aux *Colossiens* qui sont parmi les plus explicites à ce sujet et dont on peut se demander si justement il expriment le sentiment de Paul ou s'ils nous rapportent la manière dont ses disciples ont interprété sa mission<sup>7</sup>.

Après l'hymne christologique de Col. 1, dont on a proposé bien des lectures, sapientiales ou gnostiques, l'épître se tourne vers les destinataires pour les interpeller, comme s'il ne fallait pas un instant laisser le cantique engendrer la moindre spéculation. Bien plus, le développement qui fait suite et traite de l'économie divine semble vouloir être l'immédiate projection dans le monde et dans l'histoire de la proclamation cosmique. La réconciliation du ciel et de la terre s'incrit aussitôt dans le cheminement de la Parole, à travers le ministère de l'apôtre en faveur des nations. La célébration du Christ, premier-né de la création, premier-né d'entre les morts se trouve encore pleinement enracinée dans l'eschatologie, l'eschatologie dans la mission. L'acte de la réconciliation du monde en Christ comprend la prédication de cette réconciliation (voir 2 Cor. 5), qui donne à l'événement unique toute sa portée. Les saints sont désormais introduits à la face de Dieu (1/22), si du moins ils ne se laissent pas déporter hors de l'espérance de l'évangile qu'ils ont reçu, «évangile préché à toute créature sous le ciel, et dont moi, Paul, j'ai été fait serviteur» (v. 23)<sup>8</sup>.

Suit le v. 24 qui a suscité tant d'interprétations. A notre avis, il faut d'abord reconnaître le parallélisme étroit qui l'unit au v. 25 et ne pas l'arracher à son contexte. A ἀνταναπληρῶ (achever en échange, par contre-coup), correspond πληρῶσαι; à τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων (litt.: le solde des tribulations), répond τὸν λόγον τοῦ θεοῦ; à ἐν τῇ σαρκὶ μου, fait écho «l'économie de Dieu à l'égard de Paul»; enfin à ὑπερ τοῦ σώματος correspond εἰς ὑμᾶς.

Θλίψεῖς désigne les détresses de la fin, le goulet de l'histoire toujours plus resserré à travers lequel ce monde débouche dans la gloire. D'où la joie apostolique au sein des souffrances. Plus les «tribulations» deviennent oppressantes, plus on approche de la fin: elles avancent de pair avec l'évangile. Si l'apôtre doit porter l'évangile jusqu'au bout, il a, par contre-coup, à assumer jusqu'à leur terme les tribulations qui l'accompagnent pour lui<sup>9</sup>.

Ceci dit, l'interprétation du verset n'échappe pas à une alternative grammaticale qui devient un choix théologique: faut-il relier «en ma chair» au verbe ἀνταναπληρῶ, ou au complément («le solde des tribulations du Christ»)? Dans le second cas, la portée du verset est plus restreinte: l'apôtre approche de la fin de son combat, des souffrances qu'il endure du fait de la présence et de l'action du Christ en lui, «pour son corps qui est l'Eglise». Dans le premier cas, la perspective est plus vaste: Paul achèverait en sa chair non pas le solde de ses tribulations (celles

<sup>7</sup> Il est dommage que J. Munck ait délibérément laissé de côté, dans sa grande esquisse, tous les textes qu'il considérait comme deutéro-pauliniens.

<sup>8</sup> Ἐγενόμην traduit une intervention de Dieu. Διάκονος correspond de nouveau à la διακονία τῆς καταλλαγῆς de 2 Cor. 5, 18.

<sup>9</sup> Cf. J. Klausner: «Wo das Leiden am Höchsten, ist der Erlöser am Nächsten». Voir M. Bouttier, *La condition chrétienne selon Saint Paul*, Genève 1964, pp. 58 et suiv.

que le Christ endure en sa personne), mais *des tribulations du Christ* (celles qui sont liées à l'achèvement de la mission). Le sens restreint s'appuie sur la place grammaticale de «en ma chair» qui suit immédiatement τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ, sur le fait aussi que nulle part ailleurs on ne parle des θλίψεῖς du Christ lui-même, de sorte que Paul devrait évoquer les «tribulations-du-Christ-en-sa-chair», c. à d. les tribulations apostoliques<sup>10</sup>. Le sens large, de son côté, paraît mieux soutenu par l'ensemble du passage et rend meilleur compte des correspondances signalées plus haut.

Au v. 25, une même alternative nous attend. La dispensation de Dieu à l'égard de Paul εἰς ὑμᾶς (envers vous) concerne-t-elle l'église de Colosses ou les païens, d'une manière générale, comme le v. 27 peut le suggérer? L'extension de πληρῶσαι en dépend.

De toute façon, que ce soit d'une manière absolue, ou d'une manière relative, Paul est présenté ici comme l'homme de l'achèvement. Cette idée est reprise encore au v. 28: «le Christ que nous annonçons en avertissant tout homme et en enseignant tout homme en toute sagesse afin de rendre tout homme «parfait» (τέλειον) en Christ ...»

Nous voyons donc surgir une autre perspective de l'apostolat, distincte de celle qui nous est la plus familière. A côté du ministère de fondateur d'église — de celui qui pose le fondement sur lequel les autres bâissent — à côté de la tâche d'*initiateur*, cette mission de «*consommation*». Paul apparaît comme appelé à «parfaire l'évangile», littéralement à «accomplir la parole» en lui donnant sa pleine dimension et sa pleine autorité parmi les nations. L'apôtre n'est pas seulement le missionnaire par excellence, pas non plus seulement l'irremplaçable témoin de la résurrection, mais celui qui a reçu une tâche ultime dans le dessein de Dieu. La suite (vv. 26 à 29) nous montre que cet accomplissement de la Parole est compris dans sa dimension à la fois *extensive* (jusqu'aux extrémités de la terre), à la fois *intensive* (conduire tout homme à la perfection du Christ), unissant intimément tâche missionnaire et tâche pastorale, proclamation de la parole et sanctification de l'église.

Ainsi «l'économie de Dieu» à l'égard de Paul en vue des païens, est-elle d'en faire le «réalisateur» de la parole. On ne peut s'empêcher ici de songer à un parallélisme de vocabulaire, qu'il ne faudrait pas forcer étant donné les différences de contexte, mais qu'on ne peut négliger non plus. Nous pensons à ces textes, matthéens en particulier, où les faits et les paroles de Jésus viennent accomplir l'Ecriture, πληρῶσαι τὴν γραφήν (ou τὸ δόγμα) — non seulement l'évangéliste introduit ainsi les citations, mais encore il utilise le verbe pour caractériser la mission de Jésus (Mt. 3/15) et son enseignement (Mt. 5/17). Cette expression revient en particulier dans les textes de la passion (ex. Mt. 26/54, voir Luc. 9/31). Si Jésus est ainsi venu accomplir la loi et les prophètes, s'il vient donner à l'Ecriture et à la Loi, à κατιρός, au Royaume, leur plénitude et leur interprétation décisive, il appartient à l'apôtre d'accomplir la parole du Christ, de porter l'évangile à son achèvement. Pour Jésus cette mission signifie la mort et la résurrection. Pour Paul, elle implique l'achèvement en sa chair des tribulations du Christ — mais plus loin, dans ce qu'il peut discerner du dessein de Dieu, la mort et la résurrection d'Israël.

<sup>10</sup> Voir M. Carrez: De la souffrance à la gloire, Neuchâtel 1964, pp. 120 et suiv.

Mais n'anticipons point; il faut revenir à la question posée: la perspective qui se dégage des textes de Col. (et, plus confusément, de l'épître aux Ephésiens) correspond-elle à la conscience de l'apôtre, ou nous indique-t-elle la place attribuée à son personnage par ses disciples immédiats? Face à Col. 1/24, certains ont affirmé: jamais personne n'aurait osé jeter ce cri, ni même l'imaginer en-dehors de Paul lui-même. D'autres y voient l'indice d'un commencement de canonisation de l'apôtre. A notre sens, l'alternative n'est pas aussi tranchée et même si l'on est conduit à voir dans l'épître l'œuvre d'un disciple de Paul<sup>11</sup>, on ne peut exclure l'idée qu'en certains passages l'auteur ait emprunté à son maître des expressions entendues dans sa bouche, et, tout particulièrement, lorsqu'il était question de sa propre mission. L'important est donc de savoir si nous trouvons dans les épîtres incontestées écho et confirmation de ces vues.

Des expressions très remarquables apparaissent dans la 2<sup>e</sup> aux Corinthiens, relatives à la «diaconie» de l'Esprit, de la nouvelle alliance, de la justice, de la réconciliation, pour exprimer l'économie nouvelle. Mais il s'agit là moins de la vocation spécifique de Paul et de la dispensation de Dieu à son égard, que de la participation de l'apôtre au ministère de l'Esprit qui caractérise la nouvelle alliance — moins des objectifs de son apostolat que de sa légitimation.

Aussi nous nous tournerons vers les Romains, et d'abord vers le passage qui se rapproche le plus de Col., celui de Rom. 15<sup>12</sup>. Il a été question des forts et des faibles, et l'exhortation apostolique débouche sur la réalité de l'accueil. Mais, par derrière forts et faibles, on voit se profiler les juifs et les païens dont Paul a médité l'élection mystérieusement entremêlée. Tous ont été reçus par la même grâce du Seigneur, qui a manifesté la fidélité de Dieu à l'égard des circoncis et sa miséricorde aux incirconcis. Cette fidélité et cette miséricorde, qui dessinent la trame de la sagesse divine vont se trouver exprimées dans l'accueil fraternel des chrétiens de la capitale: la grâce de Dieu, ce sont des mains tendues! L'enchaînement des citations de l'A. T. traduit la haute signification théologique que Paul attache à ce témoignage; elles relèvent des plus grandes promesses de l'exaltation de la gloire de Dieu parmi les nations: la prophétie trouve à Rome son accomplissement<sup>13</sup>.

11 H. Conzelmann propose de parler d'une «école paulinienne», née à Ephèse. A notre sens les arguments les plus forts contre l'authenticité sont l'absence du pneuma dans Col, et l'apparition de l'expression «morts et résuscités avec le Christ», peut être élaboration d'origine liturgique, mais qui rompt dangereusement la dissymétrie des grandes épîtres où la participation à la mort du Christ s'inscrit à l'apôtre, et où la participation à sa résurrection est vue toujours dans un futur dynamique et éthique (v. Rom. 6). A ceci s'ajoutent, bien sûr, des différences de vocabulaire qu'on a notées depuis toujours et qui sont encore plus impressionnantes pour qui suit les hypothèses de Schmithals concernant l'hérésie des Galates: les différences de vocabulaire entre ces deux épîtres, très proches par certains côtés, ne peuvent plus être portées au compte du langage différent de milieux distincts.

12 Déjà dans Rom. 1/5, Paul insère la grâce et l'apostolat qui sont les siens dans la confession de foi initiale. Dans cette sorte de définition de l'évangile, l'apôtre est placé en symétrie, face aux prophètes, par rapport au Fils. «Paul accomplit la mission même d'Israël, celle d'être ministre de la révélation du nom (= la personne) de Dieu à toutes les nations» (F. J. Leenhardt, CNT, ad. loc.).

Quelles que soient les solutions apportées au problème critique de la fin de Rom., nous considérons ce passage comme un texte sûrement paulinien.

13 «Le Christ s'est fait serviteur (*bíákovos*) de la circoncision pour faire honneur à la véracité de Dieu, en accomplissant (sens de *βεβαιώσας* -v. le comm. de O. Michel) les

Là-dessus, Paul revient à sa lettre et à la hardiesse avec laquelle il a pu s'adresser à l'église de Rome: elle tient à la grâce qui lui a été faite et qu'il caractérise dans le remarquable passage des vv. 15 et suivants. La conscience missionnaire de l'apôtre y prend une couleur non plus pastorale, mais sacerdotale. Il est prêtre de l'évangile, afin de consacrer à Dieu les païens: telle est la mission spécifique que Dieu lui a confiée et qu'il a menée λόγῳ καὶ ἔργῳ, ἐν δυνάμει σημείων καὶ τεράτων, ἐν δυνάμει τοῦ πνεύματος. Rayonnant de Jérusalem en Illyrie, il a *accompli* l'évangile du Christ (*πεπληρωκέναι*) dans tout l'Orient, et maintenant il porte ses regards vers l'Occident «manifestant sa volonté délibérée» d'annoncer l'évangile là où le nom du Christ n'avait pas encore été prononcé<sup>14</sup>.

Nous retiendrons ici surtout de ces lignes l'expression remarquable du parfait *πεπληρωκέναι* qui rejoint celle que nous lisions en Col. Le texte de Rom. 15 (rélié à nouveau au second Esaïe par la citation de 52/15 au v. 21) associe étroitement les deux pôles de la conscience apostolique de Paul: porter le nom du Christ là où il n'a encore jamais été annoncé et, en même temps, l'amener à sa consommation. Il a exécuté sa mission dans une moitié du monde, il a hâte, désormais, d'en atteindre les autres extrémités<sup>15</sup>.

L'apôtre Paul, celui qui porte l'évangile à son accomplissement... cette perspective se trouve enfin confirmée dans les chap. 9 à 11 qui précèdent de peu le texte que nous venons d'évoquer. Paul tente d'y sonder l'insoudable, de comprendre ce que Dieu est en train d'accomplir à travers lui et la prédication de l'évangile. Il ne faut pas être surpris, si, là encore, toute la réflexion s'appuie sur le sort d'Israël, et si, en même temps, nous voyons réapparaître la conscience du rôle unique qui est dévolu à l'apôtre de Tarse. Sa mission concerne l'évangélisation des nations, mais c'est bien Israël qui est visé, et la réalisation des promesses de Dieu à son égard. Il faut relire en particulier le chapitre 11; les vv. 12 et 13 font allusion encore à la «diaconie» de Paul, la réconciliation du monde et la «vie d'entre les morts», le v. 25 reprend les thèmes qui nous ont guidé — endurcissement d'Israël — entrée du *plérôme* des païens — salut *total* d'Israël. La vision s'élargit là pour atteindre une dimension qu'on ne retrouvera plus nulle part ailleurs. L'apôtre communique le mystère qui lui a été révélé; il se sait placé au coeur même de cette dialectique divine qui conduit son dessein à la plénitude: il est lié à l'accomplissement de la parole<sup>16</sup>!

promesses faites aux Pères. Quant aux païens, c'est pour sa miséricorde qu'ils glorifient Dieu.

14 Il n'est pas question ici du baptême comme le suggère O. Michel. Il est remarquable au contraire que la jonction apostolat - prêtrise se fasse en dehors de toute perspective sacramentelle. - Dans une étude publiée dans la Th. Lit. (1954), Kurt Weiss montre comment le ministère apostolique, aux confins de l'histoire, réalise le culte d'Israël. Celui-ci atteint son but: «préparer le retour des hommes à Dieu par l'offrande d'une victime». La communauté juive, et son culte, d'un côté, l'apostolat de l'autre s'inscrivent dans une même perspective; il s'agit d'une seule et même entreprise menée par Dieu.

Il est évident que Paul n'a pas visité toutes ces contrées, mais il a gardé de l'A. T. cette vision globale des peuples qui lui permet de saluer en Epénète ou en Stéphanas les prémisses de l'Achaïe ou de l'Asie (Rom. 16/5, 1 Cor. 16/15), signes de la consécration totale de ces provinces à Dieu.

15 Il faut noter l'absence de préoccupation de Paul à l'égard de l'Afrique (Egypte; Maghreb).

16 Le rapprochement entre Rom. et Col. viendrait-il du fait que ces deux épîtres sont adressées à des églises que Paul n'a pas fondées? Le sentiment de sa vocation s'y exprime

La perspective ouverte par l'épître aux Col. sur la conscience apostolique de l'apôtre trouve ainsi une confirmation dans l'épître la plus incontestablement paulinienne. Même si ces vues sont reprises et élargies par un disciple, elles ont leur source dans l'apôtre lui-même; elles plongent, nous semble-t-il, jusqu'au plus profond de ce qu'il a pu discerner de l'intention de Dieu à son égard. Si nous pouvions aller jusqu'au bout de notre recherche, une contre-épreuve serait maintenant nécessaire. Nous en poserons seulement quelques jalons<sup>17</sup>.

Le *Livre des Actes* ne peut être suspect de minimiser le rôle de Paul (même s'il semble lui refuser le titre d'apôtre). Il nous suggère un constant parallèle entre la mission de Jésus et celle de Paul. «C'est peu que tu sois pour moi un serviteur en relevant les tribus d'Israël, disaient les chants d'Esaïe, et en ramenant ceux d'Israël qui ont été préservés, je te destine à être la lumière des nations pour que mon salut paraisse jusqu'aux extrémités de la terre.» Le ministère de l'Ebed semble se réaliser en deux temps, la mission substitutive, en Jésus, la mission apostolique en Paul, «doulos et diaconos» du Seigneur Jésus, comme Jésus l'avait été de son Père. Dès sa conversion, Paul est désigné comme l'objet d'une élection exceptionnelle, dont certains traits reprennent ceux des évangiles («porter le nom du Seigneur devant les païens, les rois, les fils d'Israël», annonce des souffrances, emploi du *dēi* eschatologique comme dans les prédictions de la passion etc.). De même que Luc traçait le long itinéraire de Jésus montant à Jérusalem pour y mourir, de même les Actes racontent en détail l'ultime voyage apostolique, la route du suprême témoignage. («Je vais à Jérusalem ..., lié par l'Esprit» etc.) Jésus se trouvera accusé d'avoir voulu détruire le temple, Paul de l'avoir profané en y introduisant un païen, l'un meurt comme Roi des Juifs dans la ville de David, l'autre va au martyre à Rome, capitale des nations ...

Mais on est d'autant plus sensible aux différences. Les extrémités de la terre semblent s'être dissociées de la fin des temps. Quelle que soit la place éminente de Paul, sa mission, plutôt que d'apparaître comme signe de la fin, inaugure solennellement une oeuvre vouée à se prolonger; le livre reste ouvert sur l'avenir. La stature intacte de l'apôtre semble dès lors moins destinée à jouer ce rôle décisif au tournant de l'histoire du salut qu'à devenir la figure exemplaire, celle qui a passé dans la tradition homilétique: le grand missionnaire, modèle de tous ceux qui viendront. Est-ce là l'impulsion la plus profonde de celui qui se savait mis à part pour un ministère sans analogue?

Ceci se trouverait confirmé dans les Pastorales<sup>18</sup>. Il faut citer au moins 2 Tim. 4/16—18. L'apôtre passe par l'épreuve du procès au cours duquel tous l'ont aban-

merait autrement, non plus dans la revendication du fondement posé, mais dans la conscience d'être celui qui achève. On pourrait poser la question si en Rom. 15/19-20 l'apôtre n'unissait pas le parachèvement de l'évangile en Orient et son point d'honneur à aller là où personne ne l'a précédé. Il n'en est pas moins vrai que cette relation différente peut expliquer en partie la qualification différente de son autorité apostolique. Le contraste avec 1 Cor. ou Gal. est ici très net.

<sup>17</sup> Nous n'insisterons pas plus sur Ephésiens. Comme nous l'indiquions, on y retrouverait les échos délayés de Col. Noter également combien la perspective y diffère déjà par rapport aux Rom. en ce qui concerne Juifs et nations. A la dialectique paulinienne qui préserve la vocation propre d'Israël et maintient une vue qui plonge dans l'avenir, succède une sorte d'assimilation. Il n'y a plus de séparation, mais un seul peuple. La «question» juive y est réglée.

<sup>18</sup> C. F. D. Moule vient de proposer à nouveau leur attribution à «Luc».

donné. Mais, poursuit-il, le Seigneur se tient près de moi afin qu'à travers moi τὸ κύριον μα πληροφορηθῇ et que tous les païens l'entendent. Nous retrouvons le thème du plein accomplissement du kérygme, et cela de nouveau, en relation avec la prédication à toutes les nations<sup>19</sup>. Il se trouve que certains critiques, comme M. Goguel, considèrent ce passage comme un fragment de lettre paulinienne adressée aux Ephésiens. Y aurait-il donc, dans ce cas, plus qu'une réminiscence? Pourtant de nouveau, la perspective eschatologique s'est estompée. Nous ne nous trouvons plus en face de celui qui a reçu une charge décisive dans la réalisation du grand oeuvre de Dieu, mais du combattant qui a achevé sa tâche — *sa* tâche et non plus *la* tâche eschatologique. «J'ai achevé ma course, dit-il peu avant, j'ai gardé la foi» (2 Tim 4/7). Une distance indéniable éloigne ce passage, de l'épître aux Phil. où nous trouvions Paul dans une situation analogue. La délivrance y était envisagée uniquement par rapport à sa mission et au salut des Philippiens, tandis qu'ici s'exprime la certitude d'une délivrance et d'un salut personnels. Une même invitation àachever son ministère est adressée un peu plus tôt à Timothée lui-même: «fais oeuvre d'évangéliste, remplis pleinement ton ministère» (τὴν διακονίαν σου πληροφόρησον [4/5]): l'apôtre est modèle du ministre fidèle, un signe exemplaire de la grâce de Dieu. Le texte de 1 Tim. 1/12 est particulièrement révélateur. L'apôtre rend grâce pour la vocation qu'il a reçue. «S'il m'a été fait miséricorde, c'est pour qu'en moi, le premier, Jésus-Christ montrât toute sa longanimité», l'apôtre est ὑποτύπωσις «pour ceux qui croiront en Christ en vue d'obtenir la vie éternelle» (v. 16).

Nous sentons d'autant mieux ici ce qui unit Col. et Rom. L'apôtre y manifeste directement, et peut-être par le témoignage d'un de ses disciples, la conscience d'avoir à parachever l'évangile, à travers ses labeurs et ses tribulations; son ministère signifiait le prélude de la parousie, l'accession ultime des nations à la lumière de Dieu, à travers la mort et la résurrection d'Israël<sup>20</sup>.

19 πληροφορέω est presque synonyme de πληρώω selon le ThW, 6 (article de G. Delling).

20 Nous n'avons pas la place d'examiner ici la littérature ultérieure. Un des textes les plus remarquables est le passage de Test. Benjamin 11, que nous citons selon la traduction de M. Philonenko (RHPH R, XXXVIII p. 333): «Et je ne serai plus appelé un loup ravisseur à cause de vos rapines, mais un ouvrier du Seigneur, distribuant la nourriture à ceux qui travaillent à faire le bien. Bénédiction de Benjamin (Genèse 49/27). Et se lévera de ma semence, dans les derniers temps, l'Aimé du Seigneur, écoutant sa voix et faisant le bon plaisir de sa volonté, illuminant d'une nouvelle connaissance toutes les nations. Lumière de connaissance, faisant fi d'Israël en vue du salut, et les dépouillant comme un loup et donnant à la synagogue des nations. Jusqu'à la consommation des temps, il sera dans les synagogues des nations et parmi leurs chefs, comme un chant dans la bouche de tous. Et il exposera dans les Livres saints et son œuvre et son message, et il sera l'Elu de Dieu à jamais. Et à cause de lui, Jacob, mon père m'instruit disant: «C'est lui qui comblera les manques de la tribu» (ἀναπληρώσει τὰ ὄστερά ματα τῆς φυλῆς σου). M. Philonenko rejette l'attribution traditionnelle qui voit ici le portrait du plus célèbre des descendants de Benjamin, et veut l'appliquer au Maître de Justice de Qumran. Mais M. de Jonge rappelle à juste titre que la tradition patristique applique constamment Gen. 49/29 à l'apôtre, qui a commencé par ravager l'église comme un loup, avant de devenir le Docteur des païens (voir par ex. Tertullien, Adv. Marcionem 5, 1 - Hippolyte, Origène, cf. De Jonge, The Testament of the Twelve Patriarchs, Assen 1953, p. 122). Bien des critiques, qui cherchent la voie entre les solutions extrêmes de Philonenko (interprétation qumranienne) et de De Jonge (interprétation tardive et chrétienne), continuent à considérer ce passage comme un fragment chrétien des Testaments, se référant à Paul. Il montre la persistance des thèmes que

Ces remarques ne voudraient pas seulement éclairer un problème de l'histoire du salut: à travers l'apôtre, elles visent l'église; son caractère apostolique doit garder les dimensions entrevues. La dispensation de Dieu à l'égard de Paul éclaire le ministère du corps tout entier, sa vocation missionnaire pastorale et sacerdotale, sa prédication comme ses souffrances, l'élection enfin qui la voue aux nations en l'unissant à Israël.

nous avous dégagés: conscience d'une élection unique (l'Aimé du Seigneur, l'Elu de Dieu), rôle eschatologique «d'illuminateur des nations», mission d'achèvement évoquée par l'expression finale qui rappelle Col. 1, 24. (Le parallèle que Philonenko voudrait trouver dans Corp. Herm. 13, 1 n'est guère convaincant). Des thèmes adventices font intrusion (l'expression ἐπεμβαίνων τῷ ἥραγῇ ne s'accorde guère avec Rom. 9 à 11!), mais l'ensemble constitue un jalon remarquable dans la littérature chrétienne post-apostolique.

MAURICE CARREZ

## **La signification actuelle pour l'histoire du salut du visible et de l'invisible dans la pensée paulinienne**

Dans trois textes Rom. 8/24—25, 1 Co. 13/12 et 2 Co. 4/18 l'apôtre oppose ce qui est actuel, ce qui est réalisé à ce qui ne l'est pas encore. Pour décrire cette opposition entre ce qui «est devenu visible» et «ce qui n'est pas devenu visible», il emploie le verbe «βλέπω» à la forme participiale. Pourquoi n'a-t-il pas utilisé «όράω» comme dans la citation de 1 Cor. 2/9 où il est dit: «Ce que l'oeil n'a pas vu (οὐκ εἶδεν) et ce que l'oreille n'a pas entendu, Dieu nous l'a révélé par l'esprit?»

C'est que le verbe «βλέπω» ne désigne pas n'importe quelle opération de la vue. Dans le langage paulinien, il est employé lorsque les yeux se portent sur un objet, un événement constatable. Il sert à attirer l'attention. Il précise la façon de voir.

Il est remarquable de noter que lorsque l'apôtre parle de l'événement du chemin de Damas, il emploie des expressions aussi variables que «j'ai été empoigné» Phil. 3/12, «lorsque Celui qui m'a mis à part dès le sein de ma mère et m'a appelé par sa grâce a trouvé bon de révéler son fils en moi» Gal. 1/15 ou enfin «n'ai-je pas vu Jésus notre Seigneur 1 Co. 9/1», mais qu'il ne dit pas «j'ai constaté» sans doute pour deux raisons: a) parce qu'il s'agit de Jésus qui se donne à voir, qui est l'auteur de la possibilité de vue, qui est à l'origine du mouvement alors que celui qui a vu en est la destination; b) ensuite parce que cette singulière vision est créatrice de foi, donc d'une relation qui va de celui qui se donne à voir à celui qui l'a vu et de celui qui l'a vu à celui qui s'est donné à voir ...

«βλέπω» n'est pas utilisé non plus pour désigner les «visions» (cf. 2 Co. 12/1), visions soigneusement distinguées des révélations, au demeurant assez imprécises! Nous ne savons pas si elles sont le fruit d'un état extatique qui donne à l'apôtre l'impression d'être enlevé et de découvrir dans un autre monde, dans un troisième ciel, des réalités ineffables ou bien s'il s'agit effectivement d'une sollicitation extérieure qui intervient dans sa propre vie. De toute façon, ces visions n'apportent rien de plus, n'ajoutent pas à la «proclamation» chrétienne primitive. L'apôtre y devient seulement un visionnaire, un homme qui a des expériences spirituelles particulières dont il aurait le droit de tirer parti pour faire valoir sa confiance en Dieu. Mais il ne le veut pas ...

Sur 25 emplois de «βλέπω» dans les lettres pauliniennes, 5 sont des exhortations négatives: βλέπω pourrait y être traduit par «prenez garde» puisqu'il est 4 fois à la 2ème personne du pluriel de l'impératif présent. Il fait porter l'attention sur

un danger à éviter (1 Co. 8/9; 10/12; Gal. 5/15; Phil. 3/2; Col. 2/8). Dans les 12 autres emplois (mis à part les 8 de nos trois textes) il prend le sens de *constater* Rm. 7/23; 2 Co. 7/8; de *considérer* ou d'*examiner* 1 Co. 1/26; Col. 2/5; 4/17, de *faire attention* ou de *porter son attention sur* 1 Co. 3/10, 10/18, 16/10; 2 Co. 10/7, 12/6; Eph. 5/15.

Ainsi « $\betaλέπω$ » précise la façon de voir. Il décrit surtout une appropriation par la vue qui va du regardant au regardé. Il exprime le mouvement de celui qui veut jeter les yeux sur, il traduit l'attitude de qui s'approche par la vue jusqu'à vouloir en prendre possession. « $\betaλέπω$ » c'est constater activement, c'est considérer avec attention.

Y-a-t-il donc une différence entre « $\betaλέπομενον$ » = devenu visible et « $\muὴ βλεπόμενον$ » = qui n'est pas devenu visible et « $\deltaρατός$ » = visible et « $\alphaδρατός$ » = invisible? Si oui, peut-elle être précisée?

L'hymne de Colossiens 1/15 ss met ainsi la création en relation avec le Christ:

En lui, a été créé tout,  
Dans les cieux et sur la terre,  
Les visibles et les invisibles ...

« $\deltaρατός$ » est un hapax dans le Nouveau Testament et semble avoir été employé par souci hymnique d'équilibre et par désir de montrer que la totalité de ce qui existe, visible et invisible, est mise en relation avec le Christ. « $\alphaδρατός$ » est d'un emploi légèrement plus fréquent (5 fois). Trois fois il désigne Dieu: image du Dieu invisible (Col. 1/15), «roi des siècles, incorruptible, invisible, seul Dieu (1 Tim. 1/17) ou plus simplement l'Invisible» Hb. 11/27.

En Rom. 1/20 avec l'expression: «Ce qui est invisible de Dieu» il souligne que Dieu a fait voir, mais sans être vu. Ce verset difficile distingue entre la manifestation d'un acte réel de Dieu qui se donne à voir tout en restant insaisissable et la révélation où Dieu, au contraire, est connaissable.

Visible et invisible exprimés par  $\deltaρατός$  et par  $\alphaδρατός$  s'appliquent donc à une qualité fondamentale et constitutive. C'est le propre de ce qu'ils désignent d'*être visible ou invisible*. Avec ces deux adjectifs, il n'y a pas de mouvement qui aille de l'invisible au visible, mais bien plutôt deux catégories profondément différentes.

« $\betaλέπω$ » s'applique au contraire à une situation qui est en évolution, à un devenir possible, à un état de chose instable et la tension exprimée par l'usage de deux participes identiques dont l'un est seulement précédé de la négation: «devenu visible» et «non devenu visible» suggère une dynamique, une description en terme de mobilité. Mais comment apparaît cette mobilité? est-elle seulement incluse dans le mouvement de la foi qui visibilisera l'invisible, qui révélerait l'insaisissable, qui transcenderait l'incommunicable? S'agit-il d'une actualisation de la vision eschatologique comme le fera l'auteur du 4ème évangile, lorsque Jésus (4/35) convie dès sa vie terrestre les disciples à lever les yeux et à contempler dès ce moment là les champs qui blanchissent pour la moisson? Peut-on dire seulement: nous sommes entrés dans le temps de l'accomplissement? Puisqu'il n'est pas dans la nature ou dans la situation de ce que veut décrire « $\betaλέπω$ », d'être visible ou invisible, mais qu'il s'agit bien d'événement qui à un moment donné peut devenir constatable, nous pouvons légitimement nous demander si dans ces trois textes, il s'agit

d'une dynamique temporelle, d'une progression eschatologique vers l'avenir ou bien s'il s'agit d'une dynamique de décision ou bien encore si cette dynamique est la progression de l'accomplissement déjà intervenu?

1° Qu'implique le «*βλέπομεν*» de 1 Cor. 13/12? ce verset difficile a été longuement étudié par N. Huguedé dans la métaphore du miroir d'après les épîtres de Paul aux Corinthiens. Attiré par le terme «*miroir*» et par celui d'*«énigme»*<sup>1</sup> l'auteur oppose la connaissance imparfaite que nous avons de Dieu dans le monde présent à la contemplation directe de sa face dans l'*au delà* et il en conclut que l'apôtre semble bien songer au fait que les miroirs ne donnent qu'une image indirecte de la réalité au sens où l'entendait la diatribe cynico-stoïcienne<sup>2</sup>.

Donc, pour cet auteur, Paul a introduit dans la conclusion de son hymne à l'*agape*, une formule usuelle dans le monde hellénistique Son intention est alors de souligner la distance qui reste encore entre la situation actuelle décrite par «*ἄρτι*» = maintenant et la situation à venir évoquée par «*τότε*» = alors. Au miroir et à l'*énigme* s'oppose le face à face. Mais ces deux temps, ces deux situations sont unis, réunis par le même verbe: «*βλέπομεν*» = «nous voyons». Cette troisième strophe de l'hymne est consacrée à la permanence de l'*agape*. Les prophéties, les langues, la connaissance peuvent disparaître et cesser, l'*agape* demeure. Ce qui est partiel et particulier sera remplacé par ce qui est parfait, une fois parvenu au but. Le lien entre les deux situations est comparable à celui qui existe entre l'enfance et l'état adulte. L'existence, le langage, le comportement, le raisonnement de l'enfant pour annoncer en partie celui de l'homme adulte n'en sont pas moins différents. La constante de l'enfant à l'homme, c'est l'*agapē* qui réunira finalement et la foi et l'espérance. L'apôtre mèle plusieurs images de manière à ce que l'ensemble donne une juste évocation. Il complète le verset 12 par une conclusion: actuellement ma connaissance en est à ses débuts (-σω) et reste partielle. Alors je connaîtrai comme j'ai été connu ici l'aoriste indique la permanence non comme un résultat mais comme une répétition. Il a été, il est et il sera toujours connu. Le verbe «*ἐπιγνώσομαι*» indique non plus un effort pour connaître mais à cause du préfixe *ἐπι-* une connaissance véritable.

Quelle est alors la situation exprimée par le verbe «*βλέπομεν*» qui reste précisément la même dans les deux cas? Celle d'une tension. Celle-ci est précisée dans ce texte de plusieurs manières: Tout d'abord actuellement un lien très fort existe entre les croyants et le Christ, c'est ce que souligne d'une part l'insistance sur la foi et d'autre part celle sur «je suis connu», un lien qui comporte un double mouvement de Christ à l'homme (être connu) et de l'homme à Christ (la foi). Nous pourrions appeler cette tension «verticale». Elle est clairement définie par les deux verbes au présent «nous voyons» et «je me mets à connaître». Mais malgré son double mouvement, comment s'exerce-t-elle? Intervient-elle au sein d'une marche en avant dans l'*histoire* et dans le temps unissant en quelque sorte l'individuel et l'*existentiel* à une réciprocité temporelle entre l'*impulsion* donnée au croyant et à l'*église* d'une part et la visée vers le but conçue comme une avancée de l'*histoire*? Ou bien le maintenant et l'*«alors»* ne désignent-ils pas plutôt le passage d'un monde à un autre avec un *ici bas* et un *au delà* à la manière grecque? *Le temporel*

1 Cf. M. Carrez, De la Souffrance à la Gloire, § 9 La gloire et le ministère actuel de l'église et des croyants, p. 81 ss en particulier p. 82 et 85.

2 N. Huguedé, op. cit. p. 137.

*est-il essentiel ou n'est-il qu'une forme accessoire?* Le temporel ne serait qu'accessoire s'il était toujours possible d'opérer le passage du partiel au total, de la vision imparfaite à ce face à face plein et entier pour chacun, en groupe ou isolément. Que cette possibilité soit communautaire (nous voyons) ou personnelle (je connais) ne modifie pas le problème fondamental! Reste encore une troisième possibilité: le situation décrite par «maintenant» ne serait que celle de l'homme livrée à une signification nécessairement incomplète, énigmatique, partielle alors que la situation décrite par «alors» serait celle de l'homme parvenant au sens plein, il y aurait dans ce mouvement à l'intérieur de l'agapê passage de l'ec-sistenciel à l'existential!

Dans notre texte (1 Cor. 13/12) il semble clair que le passage toujours possible au fur et à mesure d'un monde à un autre est exclu. Rien n'indique une tension entre un «en haut» et un «sur la terre» (comme en Col. 3/1—4 par exemple). Restent alors les deux autres possibilités. La concordance des temps (présent, futur, imparfait, aoriste) dans notre strophe signale une maîtrise de la langue grecque de la koine. «Maintenant» et «alors» indiquent bien un espace de temps, un déroulement dans le temps, toute une histoire et même *toute une histoire qui se situe au niveau de l'homme*. Non qu'elle ne se déroule que là, mais parce qu'elle n'est saisissable que là. Le fait d'avoir employé le même verbe «βλέπομεν» «nous voulons saisir du regard», pour évoquer les deux situations et précisément d'avoir écarter ὄπως qui aurait pu suggérer quelque pénétration visionnaire dans un au-delà auquel l'homme n'a pas part ici bas est révélateur. L'homme croyant ne cessera pas de vouloir saisir du regard, il progressera, il avancera. Il est actif. Il s'agit bien d'une dynamique. *En ce sens, c'est au cœur de l'histoire du salut, que s'opère cette tension.* Mais est-elle eschatologique? C'est à dire nous entraîne-t-elle à des temps derniers et non pas seulement à des moments décisifs? Bien que les termes d'*ἔσχατον* «finallement», ou de *parousie* soient absents de notre texte, l'expression face à face suggère une rencontre totale, pleine et entière du même type que la parousie. L'homme ne passe pas de l'invisible au visible comme s'il changeait de monde, comme il aurait pu passer du monde d'en bas au monde d'en haut. Il cherche à saisir du regard les interventions qui le touchent et le concernent, il cherche à pénétrer la connaissance qui le connaît, mais ce n'est pas seulement en se mettant sous l'impact décisif de la foi que cette transformation s'opère. Si contamamment il y a chez l'homme croyant une dynamique qui le tend de ce qu'il ne voit pas (encore) vers ce qu'il verra alors, la réalisation de cette dynamique ne dépend pas de lui sur le point précis du passage de l'un à l'autre. Donc ce texte d'1 Cor. 13/12 montre que le mouvement qui porte l'homme à saisir du regard, à pouvoir considérer ce qu'il regarde comme visible, ne parviendra à une intensité complète que par un face à face qui lui est actuellement refusé. Dans l'agapê, ce texte joint donc deux tensions l'une exprimée par la pistis, de Christ à l'homme et de l'homme à Christ, l'autre par l'espérance, avec impulsion et attirance vers ce face à face attendue!

Donc dans 1 Cor. 13/12, βλέπομεν décrit l'homme en perpétuelle et constante situation de décision, en ce sens qu'il veut saisir du regard, qu'il est tendu vers ce qu'il sait devenir visible un jour, mais cette constante situation est précisément placée replacée dans ce grand courant de l'agapê qui englobe tout à la fois la grande marche du peuple de Dieu (1 Cor. 10) et l'action du Christ qui n'est pas mentionné dans cet hymne sinon comme sens, comme force et comme dynamique

de l'agapê! Loin de nous arracher à l'histoire du salut cette tension de ce qui ne se voit pas vers ce qui se verra nous y ramène, nous insère, nous la fait découvrir.

2° Deux autres textes précisent le sens de  $\beta\lambda\epsilon\pi\omega$ . Tout d'abord 2 Cor. 4/18, puis Rom. 8/24—25. 2 Co. 4/18 est un texte qui semble concentrer l'attention sur le passage de la fin de la vie terrestre à une vie de résurrection dès après la mort. Mais si ce type de texte signale une étape décisive à la mort, nous n'y discernons pas la résurrection telle qu'elle est décrite, dans d'autres textes tels que 1 Cor. 15 datant de la même époque et du même niveau de pensée paulinien. Dans notre ouvrage «De la Souffrance à la Gloire» nous pensons avoir démontrer que ces deux types de textes toujours exhortatifs, destinés à compléter la pensée de l'apôtre sur des points insuffisamment ou mal reçus ne sont pas exclusifs l'un de l'autre, mais complémentaires et qu'il existe un troisième type de texte qui exprime en général une belle et joyeuse confiance. Ce type III réunit les éléments des deux autres. Si 2 Co. 4/18 appartient au type II, Rom. 8/24—25 appartient au type III<sup>3</sup>.

La confrontation de ces deux textes est donc nécessaire. Si dans 1 Cor. 13/12 le verbe « $\beta\lambda\epsilon\pi\omega\sigma\nu$ » réunissait et le temps actuel et le temps futur puisqu'un même verbe régissait les deux compléments, dans 2 Co. 4/18 nous devons nous demander si  $\tau\alpha\ \beta\lambda\epsilon\pi\mu\sigma\nu\alpha$  et  $\tau\alpha\ \mu\eta\ \beta\lambda\epsilon\pi\mu\sigma\nu\alpha$  sont placés dans le même rapport. Lorsque l'apôtre commente la pensée de tout ce passage en ajoutant par un génitif absolu: Nous ne considérons pas les choses visibles (devenus visibles), mais celles qui sont invisibles (non devenus visibles) que faut-il entendre par *chose visible*. S'agit-il des réalités, de l'aspect, de la situation bientôt caduques qui sont de l'ordre de l'homme extérieur en voie de destruction? S'agit-il de «ce» monde lui-même dont le  $\sigma\chi\eta\mu\alpha$  passe. S'agit-il en effet<sup>4</sup> non pas du monde, mais de ce monde dont le masque, le déguisement, le rôle perdent de leur consistance parce qu'ils n'ont pas de réalité eschatologique, alors que sa «forme» stable, profonde, glorieuse n'est pas encore venue? Dans ce cas, appliquée soit à l'homme croyant, soit à ce monde actuel, les *choses devenues visibles* décriraient la *réalité sans avenir eschatologique*. Les *choses non devenues visibles* au contraire évoquerait cette *réalité eschatologique* crue plus que vue, attendue bien que déjà vécue, pressentie bien que non contemplée. C'est une première possibilité. La fin du verset 4/18 résumerait alors très bien cette pensée: «Ce qui est actuellement visible n'est là que pour un temps, mais ce qui ne l'est pas est éternel.» L'apôtre aurait exprimé une pensée hellénistique en utilisant « $\beta\lambda\epsilon\pi\mu\sigma\nu\alpha$ » au lieu de  $\delta\sigma\pi\alpha$ . Nous aurions pu tout aussi bien trouver sous sa dictée:  $\tau\alpha\ \gamma\alpha\ \delta\sigma\pi\alpha\ \pi\rho\sigma\chi\alpha\rho\alpha$ ,  $\tau\alpha\ \delta\eta\ \delta\delta\sigma\pi\alpha\ \alpha\iota\omega\alpha$ . Ce serait une simple opposition entre l'homme qui est et l'homme à venir, entre ce monde et le monde.

Mais est-ce bien le sens de notre texte? La reprise du même participe ne veut-elle pas souligner un lien plus qu'une opposition? S'il ne s'agit pas d'une opposition entre un monde matériel et un monde spirituel, avons nous affaire à une opposition ou à un lien entre présent et futur, et sur ce point le lien serait entre l'homme intérieur et l'homme à venir, entre le monde en attente et le monde à venir! Nous aurions la même relation qu'entre la légèreté des difficultés actuelles, [dont certains manuscrits ont précisément voulu marquer le caractère temporaire en ajoutant  $\pi\rho\sigma\chi\alpha\rho\sigma\sigma$  (DG 104 latsy P)], et le poids éternel de gloire. La balance n'est

3 M. Carrez, *De la Souffrance à la Gloire*, p. 145 à 164.

4 Id. p. 75 ss. I Co 7/31.

pas égale. Elle penche nettement d'un côté. Ce que peuvent constater le croyant ou la communauté aujourd'hui, actuellement, ce sur quoi ils peuvent jeter les regards et ce qui peut déjà être saisi par leur regard ne pèse pas lourd à côté de ce qu'ils pourront voir alors. Dans ce monde, tout ce que nous pouvons saisir par la vue est tout aussi difficile à discerner que la réalité de l'homme intérieur. Il faut alors comprendre le verset 18 ainsi: «*Nous n'avons pas en vue, nous n'avons pas pour but ce qui est (déjà) devenu visible, mais ce qui n'est pas (encore) devenu visible. En effet ce qui est devenu visible est pour un temps, ce qui ne l'est pas est éternel.*»

Mais quel est ce futur? Est-ce le résultat final et général de l'histoire: la parousie? Ou bien n'est-ce que la transformation décisive qui se produit à la mort. Dans ce texte de type II, à la mort, le croyant est dans une communion plus forte «avec» le Christ. Il est «avec» et non plus seulement «en» Christ. Il quitte son campement terrestre, ce qui était déjà visible, pour emménager dans le bel édifice céleste, ce qui n'était pas encore visible. Il ne perd pas son corps, mais il le retrouve amélioré. Il revêt un habit neuf au lieu du vêtement usagé qui était le sien. Si nous discernons une étape décisive à la mort, nous ne découvrons pas dans ce texte un «face à face» comme en celui de 1 Cor. 13/12 qui serait plutôt du type I dont l'insistance porte plus sur l'histoire du salut qui se déroule sans s'intéresser particulièrement à l'itinéraire personnel de chacun au sein de cette histoire. Ainsi d'après 2 Co. 4/18, la mort biologique loin de marquer une régression dans la communication des biens du salut représente un passage, une progression vers ce qui n'est pas encore devenu visible. Le tout reste imprécis dans le détail, mais affirmatif sur l'ensemble.

3° Le passage de Romains 8/24—25 va nous permettre de préciser encore cette pensée. F. J. Leenhardt dans son commentaire sur l'épître aux Romains s'est essayé ainsi à traduire ces versets: «Car notre salut nous a faits pour l'espérance. Or une espérance (déjà) saisie par la vue n'est plus une espérance, car comment espérer encore ce que l'on voit. Tandis que si nous espérons ce que nous ne voyons pas, alors nous attendons (en nourrissant notre espoir) avec constance.» Nous proposons d'améliorer encore cette traduction ainsi: «Or une espérance déjà saisie par la vue n'est plus une espérance. En effet ce que l'on saisit par la vue, comment peut-on encore l'espérer? Si nous espérons ce que nous ne saisissons pas par la vue, c'est avec constance que nous sommes en train d'attendre avec une vive impatience!»

Dans ce texte de type III, l'apôtre pousse le paradoxe à son paroxysme. Il relie «espérance» et «saisie par la vue». C'est à dire qu'il applique à ce qui a un but essentiellement eschatologique les possibilités actuelles de saisir par la vue. Il nous entraîne ainsi au moment où il n'y aura plus d'espérance, non parce qu'elle sera détruite, mais parce qu'elle sera réalisée. Il y a donc une différence complète de situation entre saisir par la vue et espérer, puisque espérer s'applique à ce que nous ne pouvons maintenant saisir par la vue. «*Nous espérons ce que nous ne saisissons pas par la vue*» est le parallélisme exact de «*nous avons en vue ce qui n'est pas devenu visible*» de 2 Co. 4/18.

Pour A. Nygren, Paul rassemble ici le présent de la vie chrétienne et le futur de cette même vie. Il met ainsi en valeur ce qui est déjà acquis: la participation au don du salut. Il montre en même temps ce qu'il y a d'inachevé. Pour compléter cela, Nygren cite 2 Cor. 5/7 qu'il traduit: «nous marchons par la foi et non pas la vue» et il se réfère aussi à Hébreux 11/1 où la foi se tend vers les choses qu'on ne voit pas. Le chrétien a son véritable «home» dans la vie future.

Pour O. Michel l'opposition visible — invisible dans ce contexte est marquée par la philosophie. Le visible est ce qui appartient au monde, au cosmos. Si l'homme s'en tient au visible, l'espérance de l'invisible lui est impossible . . . Toute foi porte en elle la renonciation au monde du visible . . . Dans ce texte qui s'adresse certainement à un faux pneumatisme qui ne prend pas assez au sérieux l'espérance, Paul en parlant de la rédemption du corps et de l'achèvement de la création ne veut pas tendre l'espérance sur elle même, mais vers l'action future du Royaume de Dieu<sup>5</sup>.

Dans le même sens, nous pourrions encore citer A. Feuillet qui retrouve à la fois l'antithèse juive entre les choses qu'on voit et celles que l'on ne voit pas et l'antithèse hellénistique entre l'existence présente inconsistante et transitoire et le monde supérieur.

L. Cerfaux souligne finement que l'espérance et la foi ont dans leur essence une notion de distance de leur objet qui ne sera plainement possédé que dans la vision.

F. J. Leenhardt soumet ce texte à plusieurs lectures: il peut être l'objet d'une interprétation *chronologique*: «Paul veut-il dire: étant donné que le salut est eschatologique, à venir, il est normal que nous ayons à attendre encore et à souffrir en attendant?»

Il peut être l'objet d'une interprétation *ontologique*: «Si l'objet de notre espérance est visible, comme nous serions tentés de le souhaiter pour notre confort intérieur, il appartiendrait au monde périssable du visible et nous ne pourrions compter dessus. En dépit de la réalisation de notre espérance, nous en serions finalement frustrés.»

Il propose une interprétation plus *théologique* qui engloberait les deux autres et s'accorderait mieux à la structure de l'espérance paulinienne. Il l'exprime ainsi: «Abraham a été le type de celui qui espère contre toute espérance (Rm. 4/18) alors que sa condition contredisait ce que Dieu lui annonçait. On comprend dès lors que la pointe de ce que Paul dit ici de l'espérance se trouve dans le v. 25, dans l'idée que ce l'on ne voit pas encore, on l'attend avec patience, c'est-à-dire avec la foi qui s'en remet à Dieu pour le choix du moment et des moyens par lesquels il réalisera ce qu'il a promis. Et si nous voyons ce que nous espérons, c'est que nous nous sommes nous même chargés d'anticiper, par une initiative intempestive issue de notre incrédulité et que nous avons demandé à nos propres forces ce que Dieu avait déclaré vouloir accomplir souverainement. Nous avons fait comme Abraham quand il alla vers Agar; il a vu l'objet de son espérance. Il a gagné du temps, c'est vrai, mais ce gain fut une perte séche au point de vue ontologique: le fils qui lui naquit n'hérita pas la promesse.»

4° I Cor. 13/12 réunissait dans le même mouvement la vision actuelle et la vision future. Seul ce qui était offert à cette vision et donc atteint par elle changeait, évoluait de lénigme au face à face!

2 Cor. 4/18 offre un parallélisme entre les étapes et la progression sur la transformation de gloire en gloire dont les croyants sont l'objet d'une part, et la visibi-

5 A. Nygren, *Der Römerbrief*, Göttingen 1951, p. 242-243; O. Michel, *Der Brief an die Römer*, Göttingen 1955, p. 176-177; il faudrait lire aussi Karl Barth, K. Dogmatik, Vol. II/2/1 éd fr. p. 52 § 25 l'événement de la connaissance de Dieu et Vol. III/2/2 p. 183 L'homme dans le temps; A. Feuillet, R. S. R. 56/2 p. 184 note 40; L. Cerfaux, *Le Chrétien selon St. Paul* (L. D. n° 33) p. 239 note 2; F. J. Leenhardt, *L'épître aux Romains*, p. 130 et 131.

lité d'autre part. Nous nous approchons plus par la vue en étant «avec Christ» que nous ne pouvons le faire en restant «en Christ». L'histoire du salut ne laisse pas de côté la mort des croyants mais l'insère d'une manière toute particulière dans son déroulement.

Rom. 8/24—25 précise ces deux textes: «saisir par la vue» ne peut s'appliquer actuellement à tout ce qui ressort de l'espérance. L'interrogation: «ce que nous saisissons par la vue, pouvons nous l'espérer encore?» indique déjà la part prise à l'histoire du salut.

«L'usage de  $\beta\lambda\acute{e}ptw$  dans ces trois textes est donc important pour préciser la participation personnelle à l'histoire du salut puisqu'il ne s'agit pas d'une visibilité et d'une invisibilité en soi, extérieures aux croyants. Si certains événements ne deviennent visibles, saisissables, sinon connaissables que par l'initiative de Dieu, si la parousie dépend de Lui seul, cependant le verbe  $\beta\lambda\acute{e}ptw$  dans ces textes décrit une situation constante de décision qui insère dans l'histoire du salut celui qui veut saisir par la vue. L'insistance sur l'actuel:  $\alpha\rho t\iota$  de 1 Cor. 13/12, le  $\pi\alpha\rho\alpha\tau\iota\chi\alpha$  de 2 Cor. 4/17 rappelle toutes les décisions actuelles des croyants. La tension eschatologique temporelle avec son impulsion et son attrait vers l'avenir, vers la parousie inclut, situe, relie toutes les eschatologies ponctuelles de décision. Paul les exprime d'ordinaire par la double relation contenue dans la foi et la fidélité, le mot pistis comprenant la relation du Seigneur aux hommes et celle des hommes au Seigneur. En insérant cette grande perspective dans les soupirs et l'attente de la création toute entière (en Rom. 8/18 à 26), l'apôtre en fait un des éléments de l'histoire, d'une histoire pour les hommes, mais les dépassant, d'une histoire du milieu de laquelle ils veulent saisir par la vue ce qui concerne le salut comme ils veulent saisir par la vue tout événement qui intervient dans leur existence. Mais précisément ce désir de voir qui vient de l'homme, cette aspiration à discerner, à «visibiliser progressivement «ce qui n'est pas encore devenu visible, cette aspiration à la révélation des fils de Dieu, cette approche du face à face sont importants. Ils montrent bien comment l'homme n'est pas arraché à son histoire d'homme pour être inséré dans une histoire étrangère que l'on pourrait appeler commodément histoire du salut, mais comment son histoire d'homme est constamment soumise aux interventions de celui qui règne sur elle, qui agit en elle et qui la conduit. Ce grand texte de Rom. 8 nous pose ce problème: pouvons nous dire que, par la décision de la foi, nous appartenons à cette histoire particulière que faute de mieux nous appelons histoire du salut? que tout y prend place? que cette histoire du salut fait jouer un rôle précis à la contingence et que, tout compte fait, l'histoire du salut ne se confond pas avec l'histoire tout court, puisqu'elle presuppose le choix divin l'élection, tout en se déroulant cependant dans le cadre de l'histoire? — A la réflexion, notre analyse sur «devenu visible» et «pas encore devenu visible»<sup>6</sup> nous amènerait à penser que O. Cullmann a eu raison d'intituler son livre «Heil als Geschichte». Car le salut comme histoire c'est plus grand et plus large que l'histoire du salut. L'usage de  $\beta\lambda\acute{e}ptw$  pour décrire trois réalités: celles sur lesquelles notre vue peut se porter aujourd'hui dans l'histoire, celles que nous découvrons dès maintenant par la foi et celles, complètes et totales que nous verrons alors dans le futur au terme de notre espérance, nous amènerait plutôt à comprendre l'histoire

<sup>6</sup> Voir aussi notre étude sur la confiance en soi ( $\kappa\alpha\omega\chi\eta\mu\alpha$ ) et la confiance en l'homme selon l'apôtre Paul. R. H. P. R. 1964 No. 3.

du salut comme le cadre de l'histoire. C'est avec cette histoire, par cette histoire et dans cette histoire que s'opère le salut. Il ne lui est pas extérieur ni étranger depuis l'intervention de Dieu en Jésus Christ. Ce cadre qui est celui de la vraie vie du monde qui souffre les douleurs de l'enfantement, ce cadre qui est celui de la vie réelle et véritablement nouvelle de l'homme, ce cadre existe et c'est sans doute le sens de cette souveraineté si fortement affirmée sur tout, le visible et l'invisible comme en Col. 1/16! Il ne deviendra saisissable par la vue qu'après la parousie lorsqu'il y aura coïncidence entre ce que nous appelons histoire (alors transformée) et histoire du salut (alors vue), «devenu visible» n'aplatit pas les événements du salut saisis par l'homme en un positivisme historique à courte vue. Il situe l'homme au sein de cette grande dynamique qui n'est pas encore devenue visible et qui inclut tout à la fois toute l'histoire avec tous les événements dont Dieu se sert et que l'homme saisit par la vue et toute l'histoire du salut, faite de tous les «devenus visibles» de certains événements qui ne le seraient pas, et donc saisie et comprise dans la foi. Au terme de cette trop brève esquisse, il nous semble que par son titre «Heil als Geschichte», O. Cullmann pressent qu'il y a plus à dire, à découvrir et à croire que par toutes les précisions qu'il fournit sur l'histoire du salut. Y-a-t-il deux histoires et n'est-ce pas seulement la même histoire? En quittant la trop grande rectitude de sa ligne du temps, en admettant que Dieu peut écrire avec des lignes courbes, en réunissant existentialisme chrétien et histoire du salut Oscar Cullmann a certainement eu raison dans l'approche qu'il a entrepris du salut comme histoire. Dirons-nous que nous attendons encore davantage? certainement.

JAMES D. HESTER

## The »Heir« and Heilsgeschichte: A Study of Galatians 4:1 ff.

The idea for the topic of this paper grows out of an observation in Prof. Cullmann's book, *Heil als Geschichte*, that *κληρονόμος* and *νήπιος* in Galatians 4:1 ff. are aligned on a heilsgeschichtliche plane, *κληρονόμος* showing the continuity and *νήπιος* the discontinuity of God's plan of salvation<sup>1</sup>. While Prof. Cullmann's entire book is concerned with the general theme that he outlines in that statement, only a few lines are given over to Galatians 4:1 ff. specifically. Therefore, it is the purpose of this study to describe the context and content of Paul's illustration in this passage, and to point out how the concept of heirship supports the idea of Heilsgeschichte in Galatians Three and Four, if not also, by implication, wherever the terms of inheritance are found in the Pauline literature.

### I. The Context

It is unfortunate that a chapter break should come at the beginning of this illustration, for this division tends to obscure the fact that the illustration is an integral part of what Paul has been saying in all of Galatians Three, and especially in 3:15—29. At 4:1 an illustration from an »everyday« situation is given upon which to build a climax for the point of his argument from 3:15 ff. This illustration does not constitute a break in his argument and should be taken as part of Paul's line of reasoning begun really in 3:1<sup>2</sup>.

The general context in which the illustration is placed is Paul's argument for the priority of the Abrahamic promise over the Law. This is especially clear in 3:16—18, but it can also be seen in many other verses from 3:1 through 4:7. For example, in 3:2 and 5, the promise — I take the promise to be the promise of God to Abraham that he would be a great nation in a land of his own (Gen. 12:1—3, *et passim*), the promise which was fulfilled in Christ who forms the people of God in the Kingdom of God — lies behind the »hearing with faith«. It is also behind 3:6, for Abraham believed God when, or after, God had made the promise to him. The promise is that which generated faith, and faith is that which was the key to his justification and its blessings. Therefore, the promise is behind

<sup>1</sup> Tübingen (1965), p. 242.

<sup>2</sup> It is instructive to note that in the Nestle text (1964<sup>24</sup>) there is one paragraph from 3:1—4:7, and in Westcott-Hort (1885) there are two paragraphs, 3:7—22, and 3:23—4:8. Unfortunately the translators of the RSV and NEB have chosen to ignore either of these divisions and have made the job of discerning the unity of Paul's argument close to impossible.

every verse in this section where faith is mentioned as the condition of righteousness, as the means of being blessed, or as the means of receiving the promises (3:9, 11, 14, 18, 22, 29; cp. 4:6, 7).

The promise is prior to the law not only because it was given before the law (3:17), but also because the law cannot make a man righteous (3:21). The law was given as restraint, as a means of keeping a man from wandering far from God, so that when Christ came, man might be capable of faith and be justified by faith (3:24). Now man must believe that in Christ the things that had been *promised* would be given to believers (3:22). The law holds a secondary place in God's plan of salvation in relation to the coming of Christ. It is not the man who seeks righteousness by the law who is the seed of Abraham, but the man who by faith is in Christ and, therefore, becomes the seed of Abraham and heir according to the promise (3:29). It is not man's faith in the law that leads to righteousness, but man's faith in Christ who is the true Seed of Abraham, the fulfillment of God's promise to Abraham, and thereby the true Heir to the promise (3:16—18, cp. Romans 4:13—15)<sup>3</sup>.

Then Paul inserts an illustration by which he wishes to illustrate the condition of the people under the law. While men might be heirs according to the promise, as heirs they can find themselves under the power of persons other than the Father. This is the previous condition of »slavery« out of which they have been redeemed or adopted and which is threatening to become their lot once more. By their actions the Galatian Christians are on the verge of falling back into the power of the »guardians« (4:1—11).

Therefore, the place of the illustration in 4:1—2 within Paul's overall argument allows it to serve two purposes: (1) following on the assertion that men in Christ are Abraham's seed and heirs according to the promise, it points up the possibility that the heirs could *now* be subject to powers other than that of the Father and therefore be no better than slaves (4:8—11); and (2) preceding the argument of verses 3—7, it reminds the Galatians of their days of subjection under the law *before* Christ came.

## II. The Content

The main characters of the illustration are the heir who is weak and helpless, the men who have been placed over him, and the father who has set the time of his freedom. Because the illustration comes out of a legal system of Paul's time, the first question to which an answer must be given, in order that some light might be thrown on these characters, is what legal system Paul had in mind when forming the illustration.

The first problem is Paul's statement that the heir was under guardians until a time set by the father. This »appointed time« is linked by most commentators to a last will or testament which might imply, therefore, that the »appointed time« had been set by the deceased father of the heir in the father's testament. There is, however, no indication of the power of the father to continue the heir's

<sup>3</sup> It might be argued that the center of Paul's argument here is the juxtaposition of faith and law, but this seems to me to overlook the obvious fact that faith pre-supposes an act of God in which to believe, and that act of God which Paul has in mind is the Abrahamic promise and its fulfillment in Christ. Therefore, the center of Paul's argument here is the juxtaposition of Promise and Law.

period of minority by means of his testament either in Jewish<sup>4</sup> or Roman law<sup>5</sup>. Therefore, many commentators assert that Hellenistic law is the source of the illustration<sup>6</sup>.

However, there is nothing inherent in the illustration that demands that the father is deceased. None of the legal terminology involved points to a deceased testator. The insistence on the death of the father as an integral part of the illustration is an unnecessary and even misleading factor which has been brought into the discussion. It is neither implied nor can it be inferred from the illustration<sup>7</sup>.

The only way that a testament can be inferred from the illustration is by the use of the word *χληρονόμος*. Since this is a title given by a testator in his will to a person who is to succeed him or who is to obtain possession of his goods and property, the presence of it could imply a testament. However, it is difficult to go from that fact to the assertions that the testator is dead, the testament come into effect, and the heir become owner.

In Roman law there were two characteristics about a testament which throw light on Paul's illustration. One is that the testament was characteristically drawn up while the testator was alive and well, and the other that the institution of the heir was a vital part of the testament, without which it was invalid<sup>8</sup>. This is in contrast to the Hellenistic and Jewish testaments which were generally death bed distributions and in which the heir played a minor role, sometimes receiving little of the testator's goods<sup>9</sup>. Therefore, it is possible that Paul was thinking of a person who had already been instituted as heir and yet was still a minor under the care of guardians. The father's testament guaranteed him the position of heir and guaranteed him the possession of the estate. Thus, even while the father lived, the minor son could be called »heir and lord of all«<sup>10</sup>.

These characteristics of the Roman testament make it likely that Paul was using Roman law as the source of his illustration. Indeed, if one assumes Roman law as the source, all of the hitherto difficulties clear up. And further, if the legal terminology is properly explained, no convincing argument against Roman law as the source can be raised.

4 See H. Strack & P. Billerbeck, *Kommentar zum NT aus Talmud & Midrash*, München (1961<sup>3</sup>), vol. III, pp. 569-570.

5 H. Schlier, *Der Brief an die Galater* (Meyer), Göttingen (1962<sup>18</sup>), p. 189. A. Oepke, *Der Brief des Paulus an die Galater* (ThHK, 9), Leipzig (1937), p. 71. W. Ramsay, *A Historical Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians*, London (1900<sup>2</sup>), pp. 391-393.

6 For example, all the commentators listed in note 5.

7 E. Burton, *The Epistle to the Galatians* (ICC), Edinburgh (1921), pp. 211-213, and G. Bertram, *νήπιος*, ThW, vol. IV, p. 919, both point out that the death of the father plays no role in the illustration.

8 R. Sohm, et al, *Institutionen*, München (1926<sup>17</sup>), p. 597. F. Schulz, *Classical Roman Law*, Oxford (1954), pp. 239, 243, 249.

9 The two best studies of the Hellenistic will are probably E. Brück's, *Die Schenkung auf den Todesfall*, Breslau (1909), and *Totenteil und Seelgerät im griechischen Recht*, München (1926). See also H. Kreller, *Erbrechtliche Untersuchungen*, Leipzig (1919). An excellent comparison of Jewish and Hellenistic testaments has been done by R. Yaron, *Gifts in Contemplation of Death*, Oxford (1960).

10 For definitions of Roman legal terms, see A. Berger, *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*, Philadelphia (1953). For a discussion of the position of the heir in Roman law, see F. Schulz, *op. cit.*, Part Three. For definitions of Hellenistic legal terms, see H. Kreller, *op. cit.*

It is not completely convincing to argue that Roman law could not be the source because it was effective for only a small part of the total population. As M. J. Lagrange has pointed out, the Galatians could not have been ignorant of Roman law, and Roman law did in the course of time increase its influence over provincial law more and more<sup>11</sup>. It is more to the point to argue from Paul's background. As a Jew he would certainly have been familiar with the Jewish legal system, but as a Roman citizen his civil law was Roman. It could be expected that he would draw upon it as the source for his legal illustrations. For him to have used Hellenistic law would have required a knowledge of the legal systems of every province and/or city to which he wrote<sup>12</sup>. This is not likely since he depended on Roman law for his own use<sup>13</sup>. Further, Jewish law knows nothing of a testamentary heir, for it depends on intestate succession or distribution of gifts for the most part<sup>14</sup>. Therefore, it is maintained that Roman law should be considered the source.

One of the, if not the, most difficult parts of the illustration to explain is Paul's statement that the heir was a helpless person, or »minor« (*νήπιος*), under some sort of guardians or managers (*οἰκονόμος* — *ἐπίτροπος*). If one recognizes that the death of the father is not to be assumed in the illustration, one difficulty is removed. That is to say, it was extremely difficult for a father to continue or extend the period of his son's minority by his testament. In Roman law he could appoint a tutor for him till he was fourteen, but at that age he became an adult. A court could place a curator over him till he was twenty-five, but the father could not. By law the control of the deceased father over his son ceased at fourteen<sup>15</sup>. With the father alive, however, and with his power as the head of the family (*pater familias*), he could set up guardians or managers over his son, if he wished, with no problem<sup>16</sup>.

What kind of officials are the *οἰκονόμος* and *ἐπίτροπος* of the illustration? *οἰκονόμος* is relatively easy to define<sup>17</sup>. Generally he was a person who acted as a house steward for an estate. He was the one who managed the household as a steward or treasurer<sup>18</sup>.

11 M.-J. Lagrange, *Epître aux Galates*, Paris (1942), p. 97. See also F. F. Abbott & A. C. Johnson, *Municipal Administration in the Roman Empire*, Princeton (1926), and H. F. Jolowicz, *Historical Introduction to the Study of Roman Law*, Cambridge (1952), pp. 545 ff.

12 Even A. Oepke, *op. cit.*, p. 71, admits the diversity of Hellenistic law while accepting the thesis that Paul used it.

13 For a discussion of Paul's use of it, see Th. Mommsen, "Die Rechtsverhältnisse des Apostel Paulus", ZNW, 2 (1901), pp. 81-96. Also A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the NT*, Oxford (1963).

14 See the whole discussion in R. Yaron, *op. cit.*, and esp. Chapter Five. Also J. J. Rabинowitz (trans.), *The Code of Maimonides: Book of Civil Law*, vol. 13, Yale (1949), pp. 260 ff., for the later developments of Jewish inheritance laws.

15 However, it evidently was possible for a father to appoint in his will a curator over a mentally ill son, or a spend-thrift, in order to protect the estate. This was called *cura prodigi*. A magistrate was not bound to confirm this appointment but usually did. Justinian, *Digest*, 27. 10. 16. 1, says that a magistrate should honor it. For further discussion see W. W. Buckland & A. D. McNair, *Roman Law & Common Law*, Cambridge (1952), p. 188; F. Schulz, *op. cit.*, pp. 200-201.

16 E. Burton, *op. cit.*, pp. 211-213.

17 *Ibid.*, p. 212, who says the trouble lies in this term.

18 See O. Michel, *οἰκονόμος*, ThW, vol. V, p. 151. J. Reumann, »Stewards of God«, JBL, 77 (1958), pp. 339-340, ft. 2.

The difficulty resides in the translation of ἐπίτροπος. When used in a testament it can mean a guardian, a person to whom the care of a child is given by the will or the testator; or it can mean the person to whom is entrusted the job of executing the wishes of the testator as outlined in the testament<sup>19</sup>. This latter use would correspond to the position of the *familiae emptor* in early Roman law<sup>20</sup>. However, the general legal idea of ἐπίτροπος, an idea which is mirrored in its use in a testamental context, is that an ἐπίτροπος is one to whom something is entrusted, »der Vertrauensmann, dem man etwas anvertraut«<sup>21</sup>.

This definition corresponds to the *procurator* of Roman law. The *procurator* was an agent to whom a man entrusted the management of his property. He was a person who had legal capacity to represent the manager in whatever respect his duties called for<sup>22</sup>. Therefore, it is most likely that outside of the testament context, that is to say, outside of a context in which the ἐπίτροπος is carrying out the desires of a deceased testator, Paul uses ἐπίτροπος as the manager of an estate to whom the power of his principal had been entrusted.

The powers under which the minor heir found himself, therefore, were the managers of his father's estate (ἐπιτρόπους) and the stewards or treasurers of the households of these estates (οἰκονόμους). The words Paul uses describe two related, but nevertheless distinct, functions of persons involved in the administration of the estates of a rich man. While the titles involved could be held by one man, there is no reason to ignore Paul's use of the plural. Indeed, the plural enhances his illustration, for he wishes to show how wealthy the heir is, and, conversely, how many agents he has over him.

It is not legitimate, for Paul provides no foundation upon which to do so, to speculate why the father set up a guardianship for his son, or minor heir, during his lifetime. Perhaps what Paul is referring to is not a full-blown guardianship in the sense of tutor- or curatorship, but a situation in which the son was dependent on the managers and stewards of his father's estates for his livelihood. They controlled the purse-strings, so to speak, and he was dependent on their good will for his support. At any rate, the fact Paul wishes to stress is not the kind of guardianship but that at a set time the son would no longer be dependent on the agents of his father but would be under the power of the father directly. He would move from their control to his control. Paul does not say that at the appointed time the heir becomes a free agent; he does not cease to be a *výπιος* — not, technically, a minor but one who is weak or helpless<sup>23</sup> — he simply ceases to be at the mercy of the agents upon whom he has been dependent. At the appointed time he moves under the direct power of his father.

That this is the central idea of the illustration can be seen in verses 3—7. In these verses Paul carries through the point of the illustration by saying that the

19 H. Kreller, *op. cit.*, pp. 374-379.

20 F. Schulz, *op. cit.*, p. 241.

21 H. Kreller, *op. cit.*, p. 374.

22 H. F. Jolowicz, *op. cit.*, p. 348. R. Sohm, *op. cit.*, p. 245, defines the procurator as, »der Geschäftsführer eines vornehmen Hauses, der mit allgemeiner Vollmacht sei es für einzelne Geschäftszweige (Güterverwaltung), sei es für alle Geschäfte dauernd als Vertrauensmann und Stellvertreter des Hausherrn bestellt war . . .“

23 E. Burton, *op. cit.*, p. 212; G. Bertram, *op. cit.*, pp. 913, 918; H. Schlier, *op. cit.*, p. 188.

appointed time has come<sup>24</sup>. God has sent His Son — here the legal metaphor becomes adoption — to redeem man from the power of the *στοιχεῖα*, the agents of this world, and place him under His power. The line of argument from verses one through seven is a unity. The heir is under agents until the time set by the father, at which time he comes under the direct power of the father and is assured of his position as son and heir.

In summary, the context and content of Paul's illustration in 4:1—2 is dominated by his concern to show that the Law since the coming of Christ is no longer the effective way to God. The promise has been fulfilled in Christ and will be given to or shared in by those who have faith in Christ. The illustration itself — which probably comes from Roman law and which tells of a minor who has been instituted heir by his father, who, for some unexplained reason, then places his son under the care of guardians until a designated time — is given to point out the past position of Christians who were subject to the powers of this world and who might fall back into this now past relationship if they persist in depending upon works of the law. The Galatian Christians might become like slaves again under the power of the *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* even though they are sons and heirs of God.

### *III. The Concept*

The concept of heirship which is found in Galatians 4:1—2 can be described generally by dealing with its two characteristics. They are the continuity and discontinuity which are part of the state of being an heir.

#### *A. The Continuity*

The chief function of the title *χληρονόμος* for the Christian is to demonstrate continuity. While *χληρονόμος* in 4:1-2 is a *terminus technicus* in inheritance law, it also supports the continuity which Paul introduces in 3:15-18 and again in 3:29 and 4:7. The continuity is really the continuity of the line of Heilsgeschichte which Paul brings into his argument about the promise and Abraham's seed<sup>25</sup>.

Paul claims that the promise given to Abraham was fulfilled by Christ who was the one true Seed of Abraham. Christ is the Seed because only He could fulfill the promise to make of Abraham a great nation in his own land. The man in Christ becomes a »seed of Abraham«, hence part of the people of God, and inherits the Kingdom, thereby obtaining possession of the eschatological land. This is what Paul means when he says in 3:29, »If you are Christ's, then you are a seed of Abraham, heirs according to the promise.« There is a continuity of heirship from Abraham to Christ to the believer.

While the illustration in 4:1-2 adds nothing to the theological continuity represented in 3:16—18, 23—29, there is a continuity inherent in the legal definition

<sup>24</sup> προθεσμίας can mean both an appointed time or moment and an appointed length of time. For example, it can mean »at noon on Monday«, or »from noon Sunday to noon Monday«. Either idea fits the context here. Cp. H. Schlier, *op. cit.*, p. 189.

<sup>25</sup> Cf., however, G. Klein, »Individualgeschichte und Weltgeschichte bei Paulus«, (EvTh. 24) (1964), pp. 126-164, who strongly denies that Heilsgeschichte is found in this passage, and C. Dietzfelbinger, *Paulus und das Alte Testament*, (ThEx, 95), München (1961), who claims that Paul took his »seed« metaphor from his faith experience, not from the OT.

of heirship. This continuity comes out most clearly in the definition of »heir« in Roman law. The *heres* was the person who entered into the rights and place of the deceased. All advantages and disadvantages resulting from the legal position of the deceased were transferred to the heir. This type of succession is called »universal succession«. H. S. Maine has illustrated it by saying that the heir put on the legal clothing of the testator<sup>26</sup>. There was in effect a continuity of the legal personality of a person from the testator to the heir. Therefore, the legal definition of »heir« has overtones of continuity<sup>27</sup>.

The concept of heir in these verses, both theological and legal, points to a continuity. In Paul's thought this continuity is the continuity of a position; that is to say, the heir is he who by faith inherits the contents of the promise. He becomes a seed of Abraham and an heir according to the promise. The office of heir runs from Abraham who had faith that God would fulfill His promise, to Christ who is the fulfillment of that promise as the Seed and the Heir, to the Christian who has faith that God has fulfilled His promise to Abraham in Christ's coming, death, and resurrection.

### B. Discontinuity

There is also a discontinuity in Paul's teaching in this illustration. This discontinuity does not have to do with the office of heir but with the relationship of the son to the father. Or, to put it another way, while the office of heir is a past, present, and future reality because of the work of Christ and the Holy Spirit, there is a definite change in the relationship of the men who are meant to be heirs to the Father who designated them heirs. This is the primary point of the illustration.

The discontinuity is explicitly seen in the statement that as long as the appointed time had not yet come, the heir was under the power of guardians. However, upon completion of the προθεσμίας, at the »fulness of time«, he became free from their power. There is a shift in the relationship of the son to the father. As Paul put it, in the fulness of time the man in Christ is no longer subject to the guardians of this world, but, by the urging of the Holy Spirit, he knows he can go directly to God and call Him Father (4:3-7).

It is important to note that Paul does not say that the heir ceases to be son and heir and becomes lord and owner upon reaching the time set by the father. Paul's point is that in the fulness of time the heir moves out from under the power of others, in this case the στοιχεῖα τοῦ κόσμου as they are manifested in the Law, and comes under the power of the father. He does not cease to be heir, but on the contrary, that position is re-assured him. Through the witness of the Spirit he has the assurance that he is son and heir. The discontinuity is not in the office of heir but in the relationship of the son to the father. The period of the fulness of time is the period of the revelation of maturity, or, the period in which the minor heir becomes the mature heir, responsible directly to the Father not only for his position but also for his livelihood and living<sup>28</sup>.

26 H. S. Maine, *Ancient Law*, London (1876<sup>6</sup>), p. 178. See also the definition of *heres* in A. Berger, *op. cit.*

27 As E. Burton, *op. cit.*, p. 212, has pointed out, Paul uses κληρονόμος here »to describe the son as one who is eventually to possess the property.« To expand that a little, it describes the son who has been instituted heir and who awaits the time when he can take possession of the inheritance.

28 W. Grundmann, »Die νήπιος in der Urchristlichen Paränesen«, NTS, 5 (1958/59), p. 190.

Paul is anxious to make this discontinuity very clear. His illustration, by implication, includes the danger of remaining a minor in spite of the termination of the προθεσμίας. Weakness, helplessness, and childishness are not the characteristics of the »fulness of time« (cp. I. Cor. 13:11). There must be discontinuity. By reminding the Galatians that the heir was once νήπιος, Paul is reminding them of the danger of remaining in the old aeon, of turning back from maturity<sup>29</sup>. It means falling back into childish ways, becoming once again slaves to the power from which Christ had redeemed them, falling victim to the spirit of fear instead of receiving the spirit of adoption (cp. Romans 8:1-27).

The discontinuity of heirship lies in the fact that the man in Christ knows the power, the »Vollmacht und Kraft«, of faith and love. He is still a child before God, but now he is in the eschatological family of God. He is no longer subject to guardians but is under the power of the *pater familias*<sup>30</sup>. He is a son who has been given a position of mature responsibility, who is heir and lord of all, but still responsible to the father to love and obey him and dependent on the father for the power to live as a son of God ought.

In summary, Paul believes that man has always been meant to be God's heir, has always been meant to inherit the world. Because of man's evil deeds, however, he became subject to the power of evil in this world (cp. Romans 1-5). He became and remained a childish and weak heir, subject to the power of guardians. However, the period of guardianship came to an end when Christ came. The heir could now become mature in Christ. In the fulness of time he does not cease to be son and heir, but he does cease to be immature and helpless. He does not cease to be a child and son of God, but he does cease to be childish and weak.

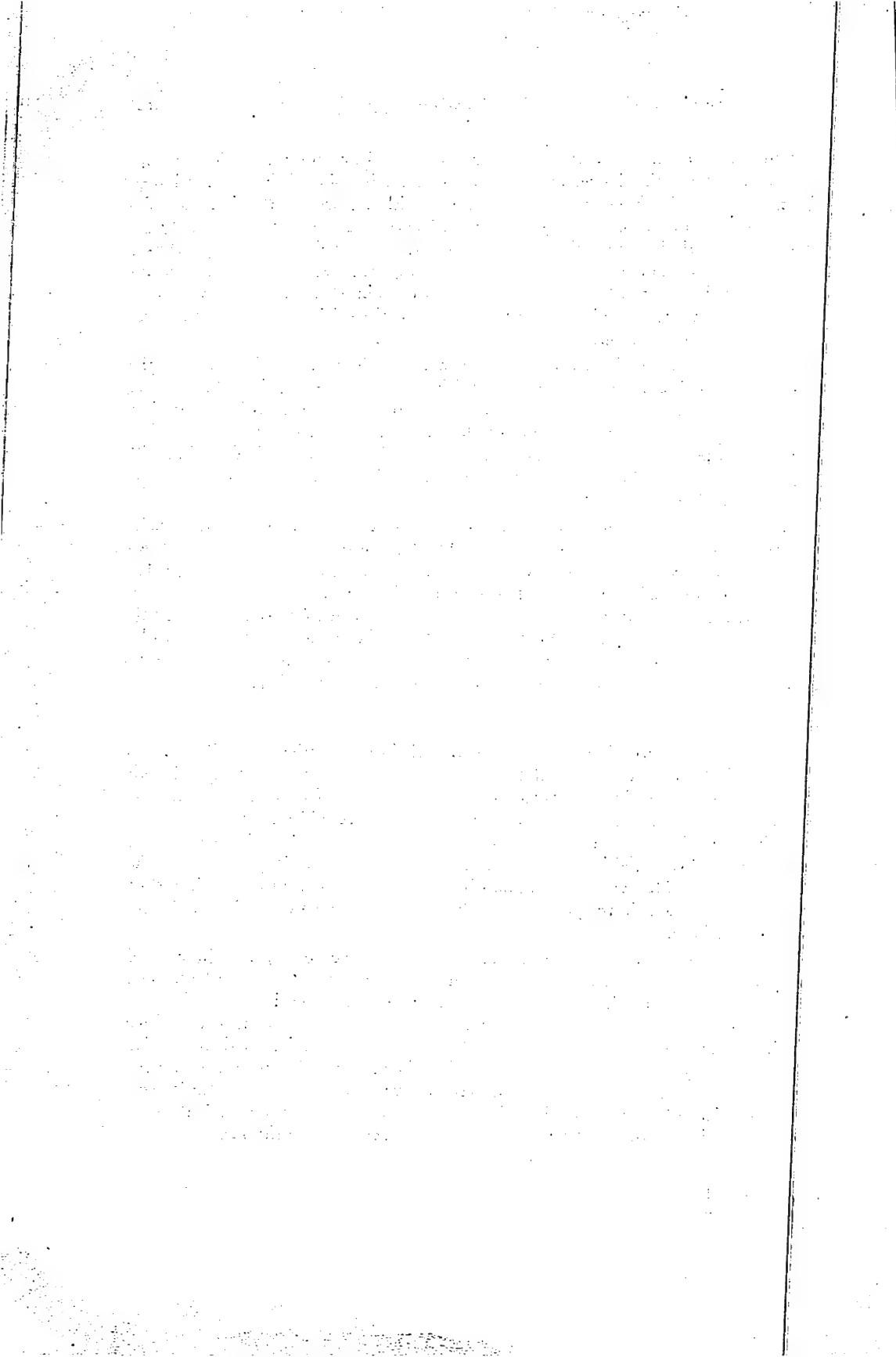
#### IV. Conclusion

It should be clear now how the concept of heirship strengthens and illuminates the idea of Heilsgeschichte in Galatians Three and Four. The continuity inherent in the concept of heirship points to the continuity of the office of heir which was instituted by God in His promise to Abraham, an office which Abraham had because he had faith. This same office belongs to the man in Christ because he has faith that in Christ God has acted once-and-for-all to fulfill His promise that He would create for Himself a holy nation in a good land. Hence the man in Christ is the heir who shares in the promises of Abraham to be a part of God's people and dwell in the land.

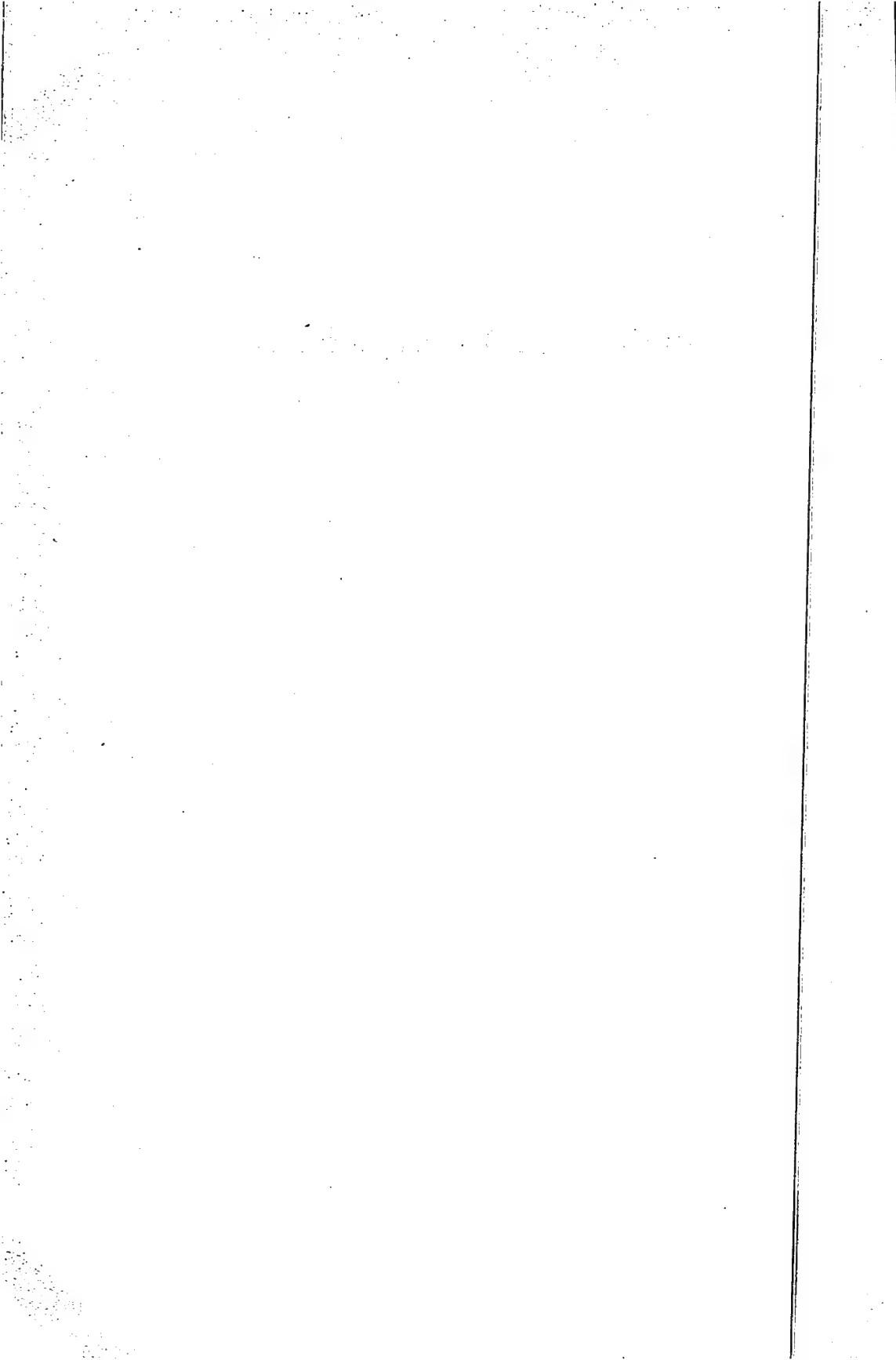
The discontinuity in this same office is present in the coming of Christ. God has acted decisively by sending His own Son to redeem the heirs who have been under the law. At last the heirs are assured that they are indeed sons and heirs in Christ. While Christ provides the continuity in being the One to fulfill the office of heir instituted by God in the promise, He is also responsible for the discontinuity of that office by guaranteeing to believers that they are now in the time of fulfillment. The old age of expectation has passed away, the new age of fulfillment has come. Hence Christ is the mid-point of God's plan of salvation; He is the One who fulfills the old office of heir and brings the new age of fulfillment.

29 *Ibid.*, p. 201.

30 *Ibid.*, p. 204.



# **Patristik und Dogmengeschichte**



FRANÇOIS BOVON

## L'*Histoire Ecclésiastique d'Eusèbe de Césarée et l'histoire du salut*<sup>1</sup>

Dans sa remarquable thèse, J. SIRINELLI se demande à plusieurs reprises si l'auteur de l'*Histoire Ecclésiastique* mérite le titre de théologien de l'histoire<sup>2</sup>. Ses prudentes conclusions penchent vers la négative. Mme M. HARL, dans la longue recension qu'elle consacre à cet ouvrage dans la *Revue des Etudes Grecques*<sup>3</sup>, découvre au contraire chez Eusèbe une authentique vision chrétienne de l'histoire. Les pages qui suivent reprennent la question et tentent de montrer qu'Eusèbe, influencé par la Bible, défend bel et bien une histoire du salut dont il souligne les périodes. Si les rapports de cette histoire du salut avec l'histoire profane ne sont pas étudiés ici, je me suis appliqué en revanche à passer à la critique cette conception elle-même de l'histoire du salut. Positif quant à la première génération chrétienne, le bilan devient, à mon avis, négatif pour l'époque contemporaine d'Eusèbe.

### *Création et histoire du salut*

L'histoire<sup>4</sup> du salut dont Eusèbe se fait le défenseur est nettement christocentrique<sup>5</sup>. Elle représente l'histoire des relations du Logos avec les hommes<sup>6</sup>. S'il est caractéristique de la conception «heilsgeschichtlich» d'Eusèbe qu'il commence son *Histoire Ecclésiastique* par un résumé de l'histoire du peuple élu, de la Création jusqu'à l'incarnation, il n'est pas moins notable que cette rétrospective historique serve à prouver l'ancienneté du christianisme et le grand âge du Logos<sup>7</sup>, son instigateur. La Création, puisque le Logos l'opère, démontre donc à la fois l'antériorité de celui-ci et son intervention dans l'histoire<sup>8</sup>. Par cette première

### 1 *Bibliographie*

#### a) *Texte et traduction*

édition E. Schwartz, *Eusebius Werke II. Die Kirchengeschichte. Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* (= GCS) 9, 1. 2. 3. Leipzig. 1903-1909.  
texte et traduction G. Bardy, *Eusèbe de Césarée. Histoire Ecclésiastique. Sources Chrétaines* (= SC) 31. 41. 55. 73. Paris. 1952-1960. C'est cette traduction que je cite.

#### b) *Etudes*

D. S. Balanos, *Zum Charakterbild des Kirchenhistorikers Eusebius. Theologische Quartalschrift* 116. 1935. 309-322.

G. Bardy, *La théologie d'Eusèbe de Césarée d'après l'*Histoire Ecclésiastique**. *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 50. 1955. 5-20. Abrégé: *La théologie*.

N. H. Baynes, *Eusebius and the Christian Empire. Annuaire de l'Institut de Philosophie et d'Histoire orientales* 2. 1934 (Mélanges Bidez). 13-18.

œuvre, une dimension cosmique est ainsi conférée au Christ: il porte souvent le titre de δημούρός<sup>9</sup>, terme que le Nouveau Testament évite<sup>10</sup>, et Eusebe le comprend comme le maître de l'univers. Le Père, de son côté, est souvent appelé le Père de toutes choses<sup>11</sup>. Il ne me semble pas (je m'écarte sur ce point de J. SIRINELLI<sup>12</sup>) que cette fonction cosmique diminue le pouvoir du Logos, et par là de Dieu, sur l'histoire. Certes, le mode de direction de l'histoire qu'a choisi Dieu apparaît jusqu'au Christ comme indirect et limité: depuis la Création, le plan de Dieu s'accomplit d'abord en des théophanies du Logos<sup>13</sup>. Limitées à certains hommes et révélant une personne plutôt qu'imposant une volonté, ces manifestations divines font toutefois partie d'une économie universelle. Sans qu'il l'explique suffisamment (et cette imprécision de la notion d'élection est coupable), l'idée de choix d'une minorité, les patriarches, Israël etc., en vue du salut de la majorité

H. Berkhof, *Die Theologie des Eusebius von Caesarea*. Thèse. Amsterdam. 1939.

A. Bigelmair, Zur Theologie des Eusebius von Cäsarea. *Festschrift G. von Hertling*. Kempten-München. 1913. 65-85.

H. Eger, Kaiser und Kirche in der Geschichtstheologie Eusebs von Cäsarea. *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 38. 1939. 97-115.

Mme M. Harl, L'histoire de l'humanité racontée par un écrivain chrétien au début du IV<sup>e</sup> siècle. *Revue des Etudes Grecques* 75. 1962. 522-531. Il s'agit d'une recension de la thèse de J. Sirinelli.

K. Heussi, Zum Geschichtsverständnis des Eusebius von Cäsarea. *Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena. Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe* 7. 1957/1958. 89-92.

R. Laqueur, *Eusebius als Historiker seiner Zeit*. Berlin-Leipzig. 1929.

J. B. Lightfoot, art. Eusebius of Caesarea, also known as Eusebius Pamphili. *A Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines, being a Continuation of "the Dictionary of the Bible"* ed. W. Smith and H. Wace 2. 308-348.

J. Moreau, art. Eusèbe de Césarée de Palestine. *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques* ed. A. Baudrillard et autres 15. 1437-1460.

H. G. Opitz, Eusebius von Caesarea als Theologe. Ein Vortrag. *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 34. 1935. 1-19.

F. Overbeck, Über die Anfänge der Kirchengeschichtsschreibung. *Programm zur Rektoratsfeier der Universität Basel*. Basel. 1892. Abrégé: *Anfänge*.

—, Die Bischofslisten und die apostolische Nachfolge in der Kirchengeschichte des Eusebius. *Programm zur Rektoratsfeier der Universität Basel*. Basel. 1898. Abrégé: *Listen*.

J. Salaverri, La idea de Tradición en la Historia Eclesiástica de Eusebio Cesariense. *Gregorianum. Commentarii de re theologica et philosophica* 13. 1932. 211-240. Abrégé: *Tradición*.

—, La sucesión apostólica en la Historia Eclesiástica de Eusebio Cesariense. *Gregorianum. Commentarii de re theologica et philosophica* 14. 1933. 219-247. Abrégé: *Sucesión*.

—, El origen de la revelación y los garantes de su conservación en Iglesia según Eusebio de Cesarea. *Gregorianum. Commentarii de re theologica et philosophica* 16. 1935. 349-373. Abrégé: *Revelación*.

J. Sirinelli, *Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période prénicéenne*. Thèse. Paris. 1961. Paru en même temps dans les *Publications de la Section de langues et littératures* 10 de l'Université de Dakar, Faculté des lettres et sciences humaines.

F. Scheidweiler, Zur Kirchengeschichte des Eusebius von Kaisareia. *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 49. 1958. 123-129.

E. Schwartz, art. Eusebios von Caesarea. *Real-Encyclopädie der klassischen Altertums-wissenschaft* ed. A. Pauly und G. Wissowa 6, 1. 1370-1439. Abrégé: *Eusebios*.

—, Über Kirchengeschichte. *Nachrichten von der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Geschäftliche Mitteilungen* 1908. 106-122. Paru depuis dans les *Vergan-*

est présente dans la pensée d'Eusèbe et apparaît sous sa plume<sup>14</sup>. S'il s'intéresse davantage à cette réalisation partielle de la volonté de Dieu, c'est qu'il est plus théologien de l'*histoire du salut* que de l'*histoire tout court*<sup>15</sup>. La nécessité de cette révélation spéciale n'est du reste pas passée sous silence: la chute de l'homme provoqua cette économie divine, chute qu'Eusèbe dépeint en termes, il est vrai, empruntés plus aux poètes païens qu'à la Bible<sup>16</sup>. «Alors donc, tandis que la torpeur de la méchanceté [à la suite du péché du premier homme] était répandue sur tous . . . , le Verbe préexistant lui-même, par un excès d'amour pour les hommes, se manifesta aux êtres inférieurs, tantôt par l'apparition d'anges, tantôt directement . . . à un ou deux des anciens amis de Dieu<sup>17</sup>.» Par amour de l'humanité, Dieu décide de se révéler à quelques-uns seulement: telle est la diplomatie divine selon Eusèbe.

gene Gegenwärtigkeiten. *Gesammelte Schriften* I. Berlin. 1938. 110-130. Abrégé: *Über Kirchengeschichte* (je cite d'après le recueil).

G. del Ton, Contenuto, struttura, scopi della Storia Ecclesiastica di Eusebio di Cesarea. *Divinitas* 6. 1962. 320-339.

W. Voelker, Von welchen Tendenzen ließ sich Eusebius bei der Abfassung seiner Kirchengeschichte leiten? *Vigiliae Christianae* 4. 1950. 157-180.

D. S. Wallace-Hadrill, *Eusebius of Caesarea*. London. 1960.

Pour les questions d'introduction que pose l'*Histoire Ecclésiastique* (= HE), cf. E. Schwartz au troisième volume de son édition (GCS 9, 3) et dans son article *Eusebios. 1395-1407*; D. S. Wallace-Hadrill, *op. cit.* 39-43 et 158-165, et J. Sirinelli, *op. cit.* 23-24.

2 J. Sirinelli, *op. cit.* 109. 132-133 et 490-495.

3 Mme M. Harl, *art. cit.* 524-525.

4 Sur la notion d'*ἰστορία*, cf. E. Schwartz, *Über Kirchengeschichte*. 113-117, et K. Heussi, *art. cit.* 89. Ces deux savants estiment, à la suite d'une analyse de la forme littéraire de l'HE, qu'Eusèbe n'a pas voulu conter en cette œuvre les destinées historiques de l'Eglise, mais réunir des matériaux ayant trait à l'*histoire de l'Eglise*. Je reconnais volontiers qu'Eusèbe n'a pas voulu narrer, dans le style de la grande historiographie antique, l'*histoire de l'Eglise* et de son évolution. Il a eu toutefois l'intention de composer le récit d'une histoire dont il sait la continuité. N'annonce-t-il pas, dès les premières lignes de son prologue, son dessein de raconter «toutes les grandes choses que l'on dit avoir été accomplies au cours de l'*histoire ecclésiastique*» (HE I. 1, 1)?

5 Cf. G. del Ton, *art. cit.* 323.

6 Cf. J. Sirinelli, *op. cit.* 255-300.

7 La question a été débattue de savoir si le prologue se limite aux seuls chapitres 1-4 du livre I ou au livre I en son entier. Notre enquête n'est guère influencée par la réponse à cette question. Cf. J. Salaverri, *Revelación*. 351 n. 8, et F. Overbeck, *Anfänge*. 58 ss.

8 Cf. le malheureux sous-titre «Dieu absent de l'*Histoire*» chez J. Sirinelli, *op. cit.* 253.

9 Cf. HE I. 2, 3. L'*Index* des mots grecs de P. Périchon en SC 73. 301, indique d'autres références.

10 Cf. W. Foerster, art. *κτιζω*. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* ed. G. Kittel 3. 1022-1025 et 1027. Le terme n'apparaît qu'une fois, en Heb. 11, 10.

11 Cf. par exemple HE I. 2, 3. Eusèbe utilise les mots *τὰ ὅλα* au lieu de l'*expression néotestamentaire τὰ πάντα*.

12 J. Sirinelli, *op. cit.* 284-286.

13 Cf. HE I. 2, 6-13.

14 Cf. *infra* n. 17.

15 Une partie des malentendus que l'on rencontre dans le livre de J. Sirinelli provient, à mon avis, du fait que l'auteur n'a pas saisi cette problématique théologique.

16 HE I. 2, 18-20. Cf. la note de G. Bardy en SC 31. 10 n. 29, et J. Sirinelli, *op. cit.* 210-213.

17 HE I. 2, 21.

### D'Adam au Christ

Cette histoire préparatoire, comme du reste toute l'histoire du salut, se déroule selon le plan de Dieu qui ressemble à un programme scolaire. Puisqu'il s'agit d'une pédagogie<sup>18</sup>, la libre participation de l'homme est mise à contribution (là encore se dessine une faiblesse d'Eusèbe: ne pas avoir noté la portée de la chute de l'homme sur son libre arbitre<sup>19</sup>). Ce dessein se réalise par étapes, étapes marquées par d'illustres personnages<sup>20</sup>: Noé, Abraham, Moïse<sup>21</sup>. La *Chronique* d'Eusèbe, composée peu avant l'*Histoire Ecclésiastique*, commence à partir du temps d'Abraham. C'est un fait dont on n'a pas assez noté l'importance théologique<sup>22</sup>. Eusèbe fait sentir par là que les siècles antérieurs à Abraham, tout en étant historiques, diffèrent des époques suivantes<sup>23</sup>. Les temps postérieurs furent marqués par la diversité des nations (d'où les synchronismes possibles et nécessaires) et par la mise à part d'un peuple. Avec Abraham débute l'élection d'Israël. Il est digne d'attention qu'à l'instar de l'apôtre Paul (Rom. 4), Eusèbe rapproche, dans l'*Histoire Ecclésiastique*, par-dessus le temps de la Loi, l'époque d'Abraham et la période chrétienne, la foi du patriarche et la croyance des chrétiens. La différence de ces rapprochements est instructive: pour Paul, le dénominateur commun d'Abraham et des chrétiens réside en la certitude d'un Dieu qui ressuscite les morts, en la foi eschatologique au Dieu de l'avenir (Rom. 4,17). Ce qui relie le patriarche aux fidèles, selon Eusèbe, c'est la foi au Dieu unique, Créateur et Seigneur, au Dieu donc du passé et du présent<sup>24</sup> (je reviendrai sur ce désintérêt des fins dernières). À ce monothéisme commun, Eusèbe ajoute la morale non légaliste. Il va même jusqu'à identifier abusivement la religion de l'un et des autres et à qualifier Abraham et ses fils de chrétiens<sup>25</sup>. L'erreur réside non dans le manque d'une perspective historique<sup>26</sup> mais dans l'à priori du christianisme comme religion naturelle: la foi chrétienne n'est que le retour à la raison, la révélation et la raison s'identifiant<sup>27</sup>.

A éléver Abraham et son temps, Eusèbe n'en rabaisse-t-il pas Moïse, sa loi et son époque? C'est ce que pense J. SIRINELLI<sup>28</sup>. Il ne me semble pas. Moïse,

18 Cf. Mme M. Harl, *art. cit.* 524-525.

19 Sur le libre arbitre, cf. J. Sirinelli, *op. cit.* 358-360.

20 Sur la chute, la première religion de l'humanité, Adam et l'enchaînement historique de ces premiers événements, Mme M. Harl (*art. cit.* 525-530) a dit l'essentiel et rectifié la reconstruction de J. Sirinelli.

21 Ces étapes sont mieux marquées que ne l'estime J. Sirinelli (*op. cit.* 100-109) au vu de la *Chronique*.

22 Dans son introduction à l'HE, G. Bardy parle de la modestie d'Eusèbe (SC 73. 27), sans qu'on voie bien ce qu'il veut dire par là. E. Schwartz (*Eusebios*. 1379) pense que cela tient au fait que les dates antérieures sont peu sûres. J. Sirinelli donne plusieurs explications (*op. cit.* 49-52, 101 et 491) sans souligner suffisamment les raisons théologiques.

23 Opinion semblable chez O. Cullmann, *Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament*. Tübingen. 1965. 118 ss.

24 HE I. 4, 7.

25 HE I. 4, 6. Sur cette identification, cf. D. S. Wallace-Hadrill, *op. cit.* 169-171, et J. Sirinelli, *op. cit.* 142-147. Mme M. Harl (*art. cit.* 528) rectifie avec raison le sens donné par ce dernier au mot Hébreux dans l'œuvre d'Eusèbe.

26 Il suffit de comparer ce que dit Eusèbe à l'interprétation que donne Philon des patriarches.

27 Cf. H. Berkhof, *op. cit.* 139, et H. G. Opitz, *art. cit.* 3-4.

28 Cf. J. Sirinelli, *op. cit.* 147-163. Cet auteur, il est vrai, voit un double mouvement dans la pensée d'Eusèbe: l'un sensible au progrès dans l'histoire d'Israël, l'autre à une dégra-

«le grand Moïse»<sup>29</sup>, eut le mérite d'écrire le Pentateuque<sup>30</sup>. A la suite d'Abraham, il se distingua «par la justice et la vertu de religion»<sup>31</sup>. Comme le patriarche, il eut le privilège d'une théophanie du Logos<sup>32</sup>. Il «vit aussi d'avance, par l'Esprit de Dieu, le nom de Jésus»<sup>33</sup>... Il choisit en effet Jésus fils de Navé pour successeur, sachant que, par là, il annonçait «selon le type et le symbole» le vrai Jésus<sup>34</sup>. De plus, il prédit la venue du Christ en appelant Christ (oint) le grand prêtre<sup>35</sup>. Le temps de Moïse constitue donc une période lourde d'images; c'est un temps ambivalent: négatif, parce que, dans une humanité à la dérive, Dieu entreprit un sauvetage partiel avec des moyens limités. Ne pouvant mettre crûment les hommes en face de la réalité qu'ils n'auraient point supportée, il les confronta aux seules images de cette réalité. Toutefois, ce bilan négatif est aussi positif: toute image est lourde de la réalité qu'elle signifie. La Loi, caractéristique du temps de Moïse, n'est que symbolique, mais ses symboles pointent positivement vers la réalité. On peut en dire autant des prophètes et de leurs oracles<sup>36</sup>.

L'examen de cette théorie des images nous révèle deux schémas qui s'entrecourent dans l'*Histoire Ecclésiastique* et rendent surprenante la conception eusébienne de l'*histoire*. L'évêque de Césarée juxtapose et parfois même imbrique un schéma spatial et un schéma temporel. D'une part, le terrestre est symbole du céleste: «Moïse donna des figures, des symboles, des images mystérieuses des *réalités célestes*»<sup>37</sup>... Est-ce étonnant qu'Eusèbe cite ensuite le seul verset de l'Ancien Testament où ce schéma apparaisse (Ex. 25,40)? D'autre part, le présent est le type du futur: le prêtre oint est l'image du Christ, comme Josué est la préfiguration de Jésus<sup>38</sup>. L'existence même de ces types, comme celle des prophéties, nous révèle aussi un autre aspect de l'*histoire* du salut, telle qu'Eusèbe, fidèle en ceci à l'*Ecriture*, la conçoit: la discontinuité dans la continuité, les époques pleines suivies de temps creux, des événements reliés par-dessus des années ou des siècles délaissés<sup>39</sup>.

Eusèbe ni ne condamne, ni ne glorifie spécialement le temps de la Loi. Il le voit dans la double perspective d'une croissance de l'intervention de Dieu (cf. l'image de la semence en HE I.2,22) et d'une intensification de la malice humaine.

### *Jésus-Christ*<sup>40</sup> et les apôtres

Parler de l'*Eglise* pour Eusèbe, c'est parler de Jésus-Christ<sup>41</sup>. Commencer à narrer l'*histoire* de l'*Eglise*, c'est déterminer d'abord l'origine du Fils de Dieu. Cette ori-

dation. D. S. Wallace-Hadrill (*op. cit.* 169-171) estime aussi que le temps de Moïse représente une période de déclin pour Eusèbe.

29 HE I. 2, 4.

30 HE I. 2, 4.

31 HE I. 2, 6.

32 HE I. 2, 6 et 13. Dans les *Eclogae*, toutefois, Eusèbe prive Moïse d'une apparition du Logos. Cf. J. Sirinelli, *op. cit.* 265 et 280.

33 HE I. 3, 3.

34 HE I. 3, 3.

35 HE I. 3, 2.

36 Sur les prophéties, cf. J. Sirinelli, *op. cit.* 367 ss. H. Eger (*art. cit.* 101) et Mme M. Harl (*art. cit.* 529-530) ont noté tous deux le côté positif de l'époque de Moïse et de la Loi.

37 HE I. 3, 2.

38 HE I. 3, 1-5.

39 Cf. O. Cullmann, *op. cit.* 108-116.

40 Sur la christologie d'Eusèbe, cf. D. S. Balanos, *art. cit.*, et G. Bardy, *La théologie*.

41 «Je ne commencerai pas autrement que par le début de l'économie de notre Sauveur et Seigneur Jésus, le Christ de Dieu,» écrit Eusèbe en son prologue (HE I. 1, 2).

gine, avons-nous vu, est antérieure à la création du monde, puisque le Logos a collaboré à cette première œuvre. L'«économie» du Christ ne débute donc pas à l'incarnation seulement et elle ne se limite pas à l'apparition de Jésus sur la terre<sup>42</sup>. Comme le plan du livre I le démontre<sup>43</sup>, cette économie a son point de départ dans la Création, se poursuit dans les théophanies, continue par le don de la Loi et par l'incarnation.

L'incarnation et la vie de Jésus-Christ réalisèrent les prophéties. La venue de Jésus constitua certes du neuf, mais une nouveauté préparée<sup>44</sup>: une nouvelle étape de la pédagogie divine. La vie du Christ<sup>45</sup> fut double, comme sa nature: marquée par des souffrances, mais aussi par des actes de puissance<sup>46</sup>. Elle ouvrit l'ère de l'universalisme<sup>47</sup>. Plusieurs phrases d'Eusèbe révèlent que, selon lui, l'eschatologie fut alors partiellement réalisée. Eusèbe appelle ainsi la venue du Christ le «règne final du Christ»<sup>48</sup>. Les célèbres prophéties de Dan. 7 que le Nouveau Testament applique au Fils de l'homme à venir, Eusèbe paraît les attribuer au Christ déjà venu. De même, la prédiction des soixante - dix semaines (Dan. 9), dont les écrivains chrétiens antérieurs attendaient, pour la plupart, la réalisation dans l'avenir, a déjà trouvé son accomplissement en Christ<sup>49</sup>. Jusqu'au Christ, on ne vivait que dans les images et les prophéties; dès lors, la réalité est là ainsi que la réalisation: la δύναμις du Christ s'est manifestée, le Ps. 110,1 a vu son accomplissement<sup>50</sup>. Les démons et leur chef ont été vaincus par la prédication de Jésus et par sa croix, nous apprend Eusèbe ailleurs dans son œuvre<sup>51</sup>. Dans une certaine mesure, le royaume est donc réalisé dès l'incarnation et la passion.

Pourtant la venue du Messie est en même temps l'étape suivante de l'histoire du salut, une étape limitée par l'ascension du Christ qui sert de charnière entre le livre I, avec son prologue et sa rétrospective historique, et le livre II qui s'ouvre par un chapitre sur «la conduite des apôtres après l'ascension du Christ»<sup>52</sup>. Ce qui relie ces deux premiers livres, ce qui rattache l'âge du Christ aux années suivantes, ce sont les apôtres. Eusèbe prend la peine d'introduire les apôtres au livre I en spécifiant qu'ils ne se limitent nullement aux Douze<sup>53</sup> (une donnée à retenir pour le problème de la succession apostolique) puis il les fait intervenir au

42 Sur le mot «économie», cf. G. Bardy en SC 31. 3 n. 4, et J. Sirinelli, *op. cit.* 259 n. 1.  
Avec ce dernier auteur, j'opte résolument pour le sens large du terme.

43 Sur ce livre I, cf. J. Sirinelli, *op. cit.* 275-280, et F. Overbeck, *Anfänge*. 58-63.

44 Dans ses jugements, J. Sirinelli n'est pas sans se contredire, affirmant ici (*op. cit.* 223. 226 et 242) que l'incarnation fut un recommencement absolu et là qu'elle révéla une «manifestation plus décidée et plus considérable d'une puissance qui s'est déjà exprimée.» (*op. cit.* 258).

45 Eusèbe est discret sur l'existence terrestre de Jésus. Cf. J. Sirinelli, *op. cit.* 255-259.

46 HE I. 2, 23.

47 HE I. 2, 23.

48 HE I. 2, 24. J. Sirinelli me paraît se tromper, lorsqu'il estime, à l'encontre de G. Bardy (SC 31. 12), qu'Eusèbe parle ici d'un règne à venir du Christ (*op. cit.* 479 n. 2). Les prophéties de Dan. 7 sont déjà réalisées (cf. infra n. 49). Ce qui paraît à J. Sirinelli une contradiction dans l'esprit d'Eusèbe (*op. cit.* 479) me semble une interprétation fidèle au Nouveau Testament du «déjà et pas encore».

49 HE I. 2, 24-25, à propos de Dan. 7 et HE I. 6, 11, au sujet de Dan. 9. Sur cette dernière prophétie, cf. J. Sirinelli, *op. cit.* 459-465, particulièrement 465 n. 3.

50 HE I. 3, 9-11. 16.

51 Sur cette défaite des démons, cf. J. Sirinelli, *op. cit.* 201-204 et 323-326.

52 HE II. 1.

53 HE I. 12.

début du livre II. Ils conservent le devant de la scène jusqu'au chapitre 31 du livre III. Là s'arrête de façon nette le récit de l'âge apostolique<sup>54</sup>. F. OVERBECK a déjà montré l'importance particulière qu'Eusèbe accorde au temps du Christ et des apôtres<sup>55</sup>: si Eusèbe place en effet une évidente césure à la fin du temps apostolique, il n'y a plus dès lors, malgré l'avis de J. SALAVERRI<sup>56</sup>, de coupure importante dans son *Histoire Ecclésiastique* jusqu'à l'époque contemporaine de l'auteur<sup>57</sup>. Dès la fin de l'âge apostolique, nous vivons le temps de l'Eglise, temps marqué par la tradition et la conservation du dépôt livré par les apôtres. Selon Eusèbe, la période du Christ et des apôtres a donc une valeur normative, que le temps de l'Eglise ne possède plus. L'intérêt que l'évêque de Césarée prête au problème du Canon me paraît confirmer cette affirmation: la question du Canon prend une place démesurée dans *l'Histoire Ecclésiastique*. Les savants ont négligé le plus souvent d'expliquer la raison théologique de ces développements dans une oeuvre historique pour ne prêter attention qu'à leur contenu<sup>58</sup>. Il ne peut pas y avoir, selon Eusèbe, de transmission correcte de la vérité évangélique si le canon des Ecritures n'est pas précisé. De plus, les écrits normatifs qui le composent ne peuvent être issus que de l'époque privilégiée des apôtres, témoins oculaires<sup>59</sup>. L'image idéale qu'Eusèbe donne de l'Eglise au temps apostolique témoigne aussi de la position unique qu'occupe cette époque dans l'*histoire du salut*<sup>60</sup>. Les διαδοχαὶ τῶν ἀποστόλων, qui ont fait couler tellement d'encre<sup>61</sup>, nous fournissent un indice de plus: qu'il s'agisse de la lignée des successeurs des apôtres et non directement du Christ me semble prouver que les apôtres sont situés avec le Christ à la source et non pas en compagnie de leurs successeurs, évêques, docteurs etc.<sup>62</sup>, le long de la rivière. Eusèbe me paraît avoir résolu de façon satisfaisante la relation entre le temps apostolique et le temps post-apostolique et avoir frayé la voie à une solution admissible du problème de l'Ecriture et de la tradition grâce à l'*histoire du salut*.

### L'Eglise<sup>63</sup>

Voyons maintenant la forme que prend le royaume de Dieu au temps de l'Eglise persécutée. Les deux schémas dont nous avons parlé s'entre-croisent ici: la royauté

54 Cf. HE III. 31, 6. Cf. F. Overbeck, *Listen* 31, et E. Schwartz en GCS 9, 3. 21, et *Eusebios*. 1397.

55 F. Overbeck, *Listen*. 31-32.

56 Cf. J. Salaverri, *Tradición*. 221-237. Cet auteur se trompe en croyant que chaque livre de l'HE décrit une époque bien délimitée de l'*histoire de l'Eglise*, le livre I, celle du Christ; le livre II, celle des apôtres; le livre III, l'âge «subapostolique»; le livre IV, la première succession des apôtres etc.

57 Cf. F. Overbeck, *Listen* 31, et plus récemment G. del Ton, *art. cit.* 323-325.

58 J. Salaverri (*Revelación*. 355-361), il est vrai, s'intéresse à la question, mais aboutit à une conclusion inverse de la mienne. Le Canon du Nouveau Testament chez Eusèbe prouve, selon lui, l'importance que l'évêque de Césarée accorde à la tradition. L'interprétation de D. S. Wallace-Hadrill (*op. cit.* 68-69) me paraît plus près de la vérité.

59 La position d'Eusèbe se rapproche donc de celle d'O. Cullmann, *op. cit.* 270-273.

60 HE II. 14, 3. L'ouvrage de G. Heinrici, *Das Urchristentum in der Kirchengeschichte des Eusebius*. Leipzig. 1894, m'est resté inaccessible.

61 Cf. F. Overbeck, *Listen*, à corriger et compléter par E. Schwartz, *Über Kirchengeschichte*. 119-120, et *Eusebios*. 1395 s.

62 Sur les garants de la succession, cf. la polémique de F. Overbeck contre A. Harnack (*Listen*. 13 ss.).

63 Sur la notion d'Eglise, cf. K. Heussi, *art. cit.* 89-90.

du Christ *dans le ciel* est établie et il semble qu'il n'ait pas fallu attendre l'Ascension pour cela<sup>64</sup>. Sur la terre en revanche, le royaume ne commence, avons-nous vu, qu'avec le Christ, et encore partiellement. Les puissances sont déjà vaincues certes, mais elles s'agitent encore<sup>65</sup>. Ces démons ont suffisamment de forces à dépendre pour provoquer les persécutio[n]ns<sup>66</sup> et faire naître les hérésies<sup>67</sup>. Le «déjà et pas encore» du Nouveau Testament se retrouve donc chez Eusèbe. Certaines exégéses, ailleurs dans son oeuvre, laissent deviner qu'Eusèbe rapproche cette tension eschatologique des deux sens scripturaires: au sens spirituel, pour les croyants et pour leur foi, Christ est déjà maintenant le Seigneur intronisé; au sens littéral, pour le monde et la vue, la royauté du Christ n'apparaît que par intermittence; des éclairs sillonnent déjà la nuit, mais la lumière n'est pas encore complète. Au nombre de ces éclairs, Eusèbe semble ranger les hymnes, les charismes et les miracles. Le caractère eschatologique des hymnes est évident: parlant de martyrs de la Thébaïde, Eusèbe signale que «la divine puissance» devenait visible par leur courage et «qu'ils chantaient des hymnes et des actions de grâces au Dieu de l'univers jusqu'à ce qu'ils rendissent le dernier soupir<sup>68</sup>.» On remarque, par ailleurs, chez Eusèbe, à la différence des auteurs du IIIe siècle, un regain d'intérêt pour les charismes qui ne sont autres que les manifestations présentes de l'Esprit, cette prémice du royaume<sup>69</sup>. Parmi les hérésies, l'attention que prête Eusèbe au montanisme est un indice de sa préoccupation pour les charismes, la prophétie en particulier. Il prend même la peine de recopier un passage de Miltiade disant: «Car l'Apôtre estime qu'il faut que le charisme prophétique existe dans toute l'Eglise jusqu'à la parousie finale<sup>70</sup>.» Malgré sa prudence d'historien, Eusèbe signale fréquemment des miracles, signes de la présence partielle du royaume ici-bas<sup>71</sup>.

Nous pouvons dès lors mettre en relation ce «déjà et pas encore» avec une *theologia crucis* et une *theologia gloriae*. Fidèle à la tradition chrétienne, Eusèbe sait défendre une *theologia crucis*: la foi chrétienne est spirituelle, le royaume n'est pas de ce monde, il est normal que l'Eglise connaisse la tribulation. Il faut que les martyrs de Tyr qu'Eusèbe a contemplés de ses yeux souffrent et meurent<sup>72</sup>. Mais la *theologia gloriae* pointe très souvent sous sa plume: la foi chrétienne est en train de conquérir visiblement le monde, déjà le royaume se manifeste partiellement à la vue. Eusèbe raconte ainsi que ces mêmes martyrs par la puissance du Seigneur, terrifièrent les lions (on sait quelle valeur symbolique et eschatologique s'attache aux combats contre les fauves dans la Bible et dans l'antiquité) et les firent

64 Cf. HE VIII. 13, 2, à propos de Lucien d'Antioche qui «prêcha le royaume céleste du Christ».

65 Cf. J. Sirinelli, *op. cit.* 337-338.

66 Cf. les références contenues dans l'*Index rerum et doctrinarum*, article Démon, en SC 73. 241-242.

67 Id. en SC 73. 242. Eusèbe semble résoudre quantitativement le «déjà et pas encore»: une partie des démons est déjà vaincue et jetée dans le Tartare, le reste vit encore et se débat dans les airs. Cf. J. Sirinelli, *op. cit.* 316-317.

68 HE VIII. 9, 5. Cf. encore l'*Index rerum et doctrinarum*, article Hymnes, en SC 73. 249.

69 Sur les dons présents du Saint-Esprit dans les âmes, cf. HE X. 4, 66.

70 HE V. 17, 4. Cf. encore les références dans l'*Index rerum et doctrinarum*, article Charisme, en SC 73. 238. Sur ce point, cf. W. Voelker, *art. cit.* 169-172.

71 Cf. les nombreuses références dans l'*Index rerum et doctrinarum*, article Miracles, en SC 73. 255-256, et J. Sirinelli, *op. cit.* 373-387.

72 HE VIII. 7, 1 et 6.

plusieurs fois reculer<sup>73</sup>. Les martyrs fournissent donc à Eusèbe de bonnes armes pour la justesse de la doctrine et, par là, pour l'apologétique qui sous-tend toute l'oeuvre. Une série d'arguments apologétiques<sup>74</sup> (depuis la coïncidence de la paix romaine et de la venue du Christ jusqu'à la prospérité de l'Empire lorsque cessent les persécutions) témoignent de cette théologie de la gloire. L'insistance sur la célébrité des évêques et des écrivains chrétiens qui font l'*histoire ecclésiastique* en est un autre exemple. On pourrait mettre encore au compte de cette *theologia gloriae* associée à l'eschatologie réalisée deux notions importantes de l'*Histoire Ecclésiastique*: la justice de Dieu (Eusèbe utilise le mot δίκη et non δικαιοσύνη) et la providence (πρόφορα). Comme Lactance, Eusèbe développe parfois une théorie de la mort des persécuteurs<sup>75</sup>: elle est la réalisation ici-bas de la justice de Dieu. Le bras de Dieu s'abat maintenant sur les tyrans et les hérétiques qui auront encore à subir plus tard la justice vindicative de Dieu. Quant à la providence, elle n'est le plus souvent citée que lorsqu'il s'agit du bien matériel des croyants: la paix de l'Eglise, le relâchement des persécutions.

### *L'époque contemporaine*

F. OVERBECK a déjà noté la césure qui sépare le livre VII du livre VIII<sup>76</sup>. Avec le livre VIII, Eusèbe commence le récit de l'époque contemporaine. Cette époque n'intéresse pas seulement l'évêque de Césarée parce qu'elle est son époque, mais aussi parce que, selon lui, (c'est là, à mon avis, l'originalité et l'erreur d'Eusèbe) elle marque à nouveau une sorte de réalisation de l'eschatologie après une dernière épreuve, la plus terrible, semblable à la venue de l'Antéchrist.

Notons d'abord une sécularisation caractéristique du vocabulaire néotestamentaire: en HE VIII.1,1, la παρρησία chrétienne signifie la liberté religieuse visible. En HE IX.1,8, la lumière après la nuit n'a rien à voir avec la lumière au sens johannique (Jean 8,12) ou paulinien (1 Thess. 5). L' ἐλπίς, en HE IX.7,15, a perdu sa portée religieuse: ce terme définit les espoirs humains des chrétiens. Il en va de même au livre X de l'*Histoire Ecclésiastique* pour l'*εἰρήνη* (X.1,1), l'*ἡμέρα* (X.1,8) et la *χαρά* (X.2,1). Ces notions néotestamentaires n'ont pas perdu leur pointe eschatologique, mais elles ont été transposées de l'ordre de la foi dans celui de la vue. L'eschatologie est à nouveau réalisée, mais, cette fois, dans ce qu'on appelle encore à tort la paix de l'Eglise, donc dans l'empire de Constantin. L'*histoire du salut* risque de devenir ainsi une idéologie lorsque s'opère une telle sécularisation, quand, à côté du Christ, Constantin devient le λυτρωτής, le σωτῆρ et l'*εὐεργέτης*<sup>77</sup>.

Que l'on puisse bel et bien parler d'une eschatologie à nouveau réalisée, une série de citations bibliques appliquées à Constantin et à son temps le confirme. J. SIRINELLI a déjà attiré l'attention sur la mise en parallèle de la victoire de Constantin

73 HE VIII. 7, 2-5. Il est significatif que Jean 18, 36 («Mon royaume n'est pas de ce monde») ne soit cité - peu du reste - que dans les premières œuvres d'Eusèbe. Cf. D. S. Wallace-Hadrill, *op. cit.* 177.

74 Cf. J. Sirinelli, *op. cit.* 388-411.

75 Cf. HE II. 7 et 10, VIII appendix. Cf. W. Voelker, *art. cit.* 167-168.

76 F. Overbeck, *Anfänge*. 48 ss.

77 HE IX. 9, 9. Sur l'origine de la doctrine de la «mimesis» qu'Eusèbe applique à Constantin et à son empire plus tard dans son œuvre, cf. N. H. Baynes, *art. cit.* Sur le rôle de Constantin dans l'*histoire du salut*, cf. D. S. Wallace-Hadrill, *op. cit.* 180.

sur Maxence avec la miraculeuse traversée de la Mer Rouge<sup>78</sup>. A côté des citations des Ps. 33,16—19 (LXX 32)<sup>79</sup> et 146,3—4 (LXX 145)<sup>80</sup>, retenons surtout l'annonce de la victoire finale de Dieu conduisant à la paix définitive, contenue dans le Ps. 46,9—10 (LXX 45), dont Eusèbe affirme le présent accomplissement<sup>81</sup>. La citation du Ps. 98,1—2 (LXX 97) va dans le même sens: elle invite à chanter le cantique nouveau (que l'auteur de l'Apocalypse attend pour la fin<sup>82</sup>) car, dit Eusèbe, le Seigneur a maintenant manifesté son salut<sup>83</sup>. Pour montrer qu'à son avis l'eschatologie est réalisée dans les victoires de Constantin, Eusèbe n'hésite pas à appliquer à son temps un logion de Jésus se référant à l'Ancien Testament: «Chantons donc le cantique nouveau pour le présent, parce que, après les spectacles et les récits terribles et sombres, nous avons été jugés dignes de voir maintenant de tels prodiges, de célébrer de telles merveilles, que beaucoup d'hommes avant nous... ont désiré voir sur la terre et n'ont pas vues, entendre et n'ont pas entendues (Mat. 13,17)<sup>84</sup>.» Qu'il s'agisse bien d'une eschatologie à nouveau réalisée, une phrase d'Eusèbe le dit explicitement: «Il nous est permis, écrit-il, de chanter pour la seconde fois l'hymne de la victoire<sup>85</sup>.»

A la suite de ces dernières remarques, on ne s'étonne pas que la parousie soit loin d'être imminente pour Eusèbe. Il n'en doute certes pas, mais il l'attend sans impatience. Son indifférence pour l'eschatologie à venir se remarque au petit rôle que joue la seconde parousie dans sa pensée<sup>86</sup>, à sa mauvaise disposition envers l'Apocalypse et à sa haine du millénarisme<sup>87</sup>. Tout cela est trop connu pour nous y arrêter.

### Conclusion

Eusèbe pense donc de façon «heilsgeschichtlich». Il s'efforce même, par sa *Chronique* et ses synchronismes<sup>88</sup>, de définir le rapport entre l'histoire et l'histoire du salut. Dans l'*Histoire Ecclésiastique*, cela va de soi, il prête au temps de l'Eglise une attention spéciale: conscient de la durée de la vie de l'Eglise, il souligne son déroulement par les listes d'évêques. Il n'oublie pas le rôle de Jérusalem dans l'histoire du salut. Contre G. BARDY<sup>89</sup>, il faut dire que la succession apostolique

78 J. Sirinelli, *op. cit.* 375-376.

79 HE IX. 10, 5.

80 HE IX. 11, 8.

81 HE X. 1, 6.

82 Apoc. 14, 3.

83 HE X. 1, 3.

84 HE X. 1, 4. D. S. Wallace-Hadrill a montré (*op. cit.* 172-173 et 176) que, pour Eusèbe, Constantin et son règne constituent la réalisation des promesses faites à Abraham. L'histoire culmine ainsi en Constantin (*op. cit.* 187).

85 HE X. 4, 6. Sans parler de renouvellement de l'eschatologie partiellement réalisée, D. S. Wallace-Hadrill (*op. cit.* 188-189) estime lui aussi qu'Eusèbe croit vivre avec Constantin un accomplissement de l'histoire. Cf. dans un sens voisin H. G. Optiz, *art. cit.* 13-15.

86 Cf. J. Sirinelli, *op. cit.* 470-486.

87 Cf. W. Voelker, *art. cit.* 178, et J. Sirinelli, *op. cit.* 455-459.

88 Cf. le synchronisme, plus souligné que chez Luc, de la naissance du Christ et des événements politiques contemporains (HE I. 5, 2-6). Cf. encore le fait que ce soient les empereurs romains et non les évêques qui servent de cadre chronologique à l'HE. Ceci avec la majorité des savants, dernièrement G. del Ton, *art. cit.* 327, et contre J. Salaverri, *Tradición et Sucesión*. Qu'Eusèbe pense «heilsgeschichtlich», c'est l'avis également de H. Eger, *art. cit.* 100.

89 En SC 73. 91. Cf. aussi J. Salaverri, *Sucesión*. 226-238.

la plus importante à ses yeux n'est pas Rome, mais Jérusalem. Ce ne peut être que pour une raison théologique qu'il note la succession de la ville sainte, car, de son temps, l'évêché de Jérusalem ne jouait pas un grand rôle politique. Il prend soin d'évoquer longuement la chute de Jérusalem, car l'Eglise ne doit pas se confondre avec le judaïsme, et il énumère les évêques de cette ville, car il sait l'Eglise en marche vers la Jérusalem céleste.

La pensée d'Eusèbe, qui a su donner une réponse satisfaisante au temps apostolique et à la question du Canon, révèle toutefois des faiblesses. J. SIRINELLI a remarqué le manque de précision sur le péché originel, H. BERKHOFF, l'identification erronée de la révélation et de la raison; j'ajouterai, un abus de la *theologia gloriae* qui lui fait accorder une trop grande place à ce qu'il croit les images visibles des réalités invisibles et défendre une fausse eschatologie. Rien ne dépeint mieux le changement des esprits qui s'opère au début du IV<sup>e</sup> siècle, rien n'éclaire mieux l'état d'esprit d'Eusèbe à cette époque que le rapprochement de deux rêves, l'un du III<sup>e</sup> siècle, l'autre du IV<sup>e</sup>. Le *Martyre de Perpétue et de Félicité* raconte qu'au cours d'une nuit de prison, Perpétue aperçut en rêve ou en vision nocturne une échelle dressée vers le ciel et entourée d'instruments de torture. Sous l'échelle se tenait un dragon pour terrifier ceux qui la montaient. Perpétue se vit alors escalader l'échelle et entrevoir de là-haut un jardin et, au milieu de ce jardin, un berger qui faisait paître ses brebis et qui lui offrait un mets délicieux<sup>90</sup>. A l'inverse de cette perspective eschatologique d'un royaume que l'on atteint par le martyre, nous rencontrons l'écho d'une eschatologie bien différente dans ces lignes de la *Vita Constantini* d'Eusèbe. L'évêque de Césarée évoque le concile de Nicée, la gloire des cérémonies et le banquet offert par l'empereur à l'occasion de ses vingt ans de règne. Au souvenir des évêques entourant l'empereur et festoyant avec lui, Eusèbe s'écrie: «On aurait cru voir l'image du royaume du Christ; c'était toutefois un rêve et non la réalité<sup>91</sup>.»

<sup>90</sup> *Martyrium der Perpetua und Felicitas* 4. In R. Knopf, *Ausgewählte Märtyrerakten*. Tübingen. 1913<sup>2</sup>, 44-45.

<sup>91</sup> *Vita Constantini* III. 15. ed. I. A. Heikel, *Eusebius Werke* I. GCS 1. 84.

EMMANUEL LANNE

## L'Histoire du Salut dans la Liturgie byzantine

Dans ses leçons données à Princeton en 1947 sur la royauté de Jésus-Christ, le Dr. Visser't Hooft soulignait la contribution apportée par l'Orthodoxie pour aider l'Occident à dépasser une problématique christologique qui s'était progressivement étriquée au cours de siècles. «C'est par cette notion de la portée cosmique de la victoire du Christ, constatait-il, que l'Orthodoxie contribua à enrichir la théologie occidentale»<sup>1</sup>.

Comme exemple de cet enrichissement et de cet élargissement des perspectives, M. Visser't Hooft citait un texte liturgique de la fête de Pâques qui exalte le lien qui rattache la création entière à la résurrection du Christ. Or on sait combien les Orthodoxes se plaisent à souligner que l'essentiel du message de leur Eglise se trouve dans la vie liturgique au sens le plus compréhensif du terme, c'est-à-dire non seulement dans les rites sacrés, mais dans les textes des prières et des hymnes qui, au cours des siècles, ont assimilé les richesses de la méditation biblique et de l'élaboration doctrinale de l'Orient byzantin.

Ce phénomène d'assimilation n'est pas l'apanage exclusif des Eglises orthodoxes byzantines; on pourrait, en effet, faire une constatation semblable pour la liturgie des Eglises non-chalcédoniennes. Il n'en est pas moins certain, toutefois, que la synthèse élaborée et canonisée par la grande Eglise de Constantinople représente un des trésors les plus vastes et les plus originaux du patrimoine chrétien.

Devant une telle exubérance le théologien occidental non averti et formé à des disciplines et à une piété plus austères, se sent parfois décontentancé. Il lui arrive de se demander si le Pantocrator qui domine de sa majesté les coupoles byzantines, est bien le même Christ que celui qu'il a appris à chercher dans la lecture attentive des Evangiles et de saint Paul. La transfiguration de l'homme tout entier et sa déification par participation à la grâce et à la gloire du Seigneur tout-puissant, s'insèrent-elles authentiquement dans l'histoire du salut qui nous a été révélée en Jésus-Christ? Ou pour reprendre une expression familière au maître vénéré auquel est dédié ce recueil, le «déjà», tel que l'exprime la théologie ortho-

1 W.Visser't Hooft, *La royauté de Jésus-Christ*; Genève, 1948, 43-44 (Conférences faites aux Stone Lectures de Princeton en 1947); cité par Dom Olivier Rousseau, *Autour de la royauté du Christ*, in: *Concilium* no. 11 (1966) 122. Dans son introduction à l'édition italienne de *Christ et le temps* du Prof. O. Cullmann, B. Ulianich indique au passage ce que le livre du Dr. Visser't Hooft doit à M. Cullmann (O. Cullmann, *Cristo e il tempo*; Bologna, 1965; *introduzione all'edizione italiana* di B. Ulianich, *Linee di sviluppo del pensiero di Oscar Cullmann*, p. XXXVI et n. 58).

doxide dans sa liturgie et sa spiritualité, n'en vient-il pas à faire perdre de vue le «pas encore»? La tension dialectique entre ces deux termes qui est l'expression-même de notre condition entre l'Ascension et la seconde venue, ne disparaît-elle pas dans cette irruption anticipée de la gloire divine qui transporte déjà le croyant dans la vie du royaume?<sup>2</sup> La liturgie byzantine est «le ciel sur la terre», aiment à répéter après la Chronique de Nestor les théologiens orthodoxes contemporains. Que reste-t-il à attendre dès lors, d'un triomphe définitif du Seigneur de gloire quand il reviendra?<sup>3</sup>

Il n'y a pas de doute que ces questions, même si elles ne se posent pas avec une netteté aussi crue pour tous les occidentaux, engendrent chez beaucoup une attitude défiance plus ou moins consciente à l'égard de la doctrine orthodoxe et de ses expressions liturgiques et spirituelles.

Il est donc d'une extrême importance pour un dialogue oecuménique qui ne s'arrête pas à la superficie des choses, d'essayer d'analyser l'enracinement de la théologie assimilée par la liturgie de l'Orient chalcédonien, dans une histoire du salut fondée sur l'Ecriture et la doctrine traditionnelle du christianisme primitif.

Les quelques pages qui suivent ne peuvent évidemment pas prétendre fournir une réponse adéquate au problème posé et aux multiples questions qui lui sont connexes. Elles voudraient pourtant indiquer l'un des axes fondamentaux de la liturgie façonnée au cours des siècles par Byzance et héritée par les Eglises orthodoxes.

Pour cela elles se limiteront à quelques remarques sur l'un des textes qui occupe une place centrale dans la vie cultuelle de l'Orient, l'anaphore de saint Basile.

Il est vrai que ce formulaire liturgique n'est plus utilisé aujourd'hui qu'une dizaine de fois par an pour la célébration de l'eucharistie<sup>4</sup>. Mais il a plusieurs titres pour retenir notre attention: le fait que c'est un texte très ancien, remontant au IVe siècle — un texte aussi d'une très grande richesse doctrinale — un texte enfin et surtout qui exprime de par sa nature-même ce que l'Eglise ortho-

2 Caractéristique de la condition chrétienne, cette tension est pour M. O. Cullmann non moins essentielle au culte de l'Eglise. Il a exprimé cela encore dernièrement dans son bel ouvrage *Heil als Geschichte*; Tübingen, 1965: «Aller Gottesdienst, von dem wir in der Bibel hören, ist Vergegenwärtigung der Vergangenheit und der Zukunft. Das gilt schon für den jüdischen Gottesdienst. Da aber die neutestamentliche Heilsgeschichte durch die Spannung zwischen «schon» und «noch nicht», zwischen Erfüllung der Vergangenheit und Erwartung der Vollendung, geradezu wesentlich charakterisiert wird, so ist auf dem Boden der christlichen Gemeinde die Entsprechung zwischen dem Thema der Heilsgeschichte und der gottesdienstlichen Verwirklichung vollkommen» (p. 290).

3 Pour M. O. Cullmann, ce qui est constitutif de la foi chrétienne, ce n'est pas seulement l'existence d'une histoire du salut, mais la tension que suppose cette histoire entre l'Ascension et la Parousie. C'est pour cette raison que M. Cullmann se demande par deux fois dans *Christ et le temps* (Neuchâtel, 1947; p. 40, n. 2 et p. 141), si la conception rigidement linéaire de l'histoire du salut chez saint Irénée, n'évacue pas en partie le caractère de tension entre le «déjà» et le «pas encore». L'insistance paraît tellement forte sur le «déjà» par réaction contre l'hétérodoxie, que la signification du «pas encore» paraît s'estomper. C'est bien la même question qui sera faite à la théologie byzantine postérieure.

4 On notera toutefois que les jours où il est prescrit de l'utiliser sont, en dehors du 1er janvier, fête de saint Basile, parmi les plus archaïques de l'année liturgique: la liturgie de la vigile de Noël et de l'Epiphanie, les dimanches de carême, le Jeudi et le Samedi Saints (ancienne vigile pascale).

dexe a de plus important à nous dire sur la partie centrale de sa liturgie comme expression de son ecclésialité propre: la substance de son eucharistie.

En choisissant ce formulaire, nous sommes bien conscients des limites extrêmement restreintes à l'intérieur desquelles se meut notre enquête. D'immenses trésors euchologiques de la tradition byzantine resteront inexploités, où l'on pourrait facilement trouver des indications de première importance pour brosser un tableau moins imparfait des aspects multiples que revêt le culte orthodoxe, comme actualisation de l'histoire du salut. Il faudrait traiter, en particulier, de la célébration hebdomadaire du dimanche comme victoire du Christ sur les puissances; de certaines fêtes liturgiques d'apparence secondaires, comme la Rencontre, le 2 février, où Luc II, 22—38 est commenté comme le passage de l'Ancienne Loi à la Nouvelle, ou encore de la fête de la Transfiguration, le 6 août, où toute la doctrine byzantine sur notre participation à la déification, depuis la grande époque des Pères jusqu'à S. Grégoire Palamas, trouve une expression liturgique d'une densité incomparable. C'est dans ces textes aussi qu'il faudrait rechercher dans quelle mesure la pensée orientale maintient la tension entre le «déjà», accompli par le Christ, et le «pas encore» qui précède l'éon de la seconde venue. Que l'on pense enfin à toute la mariologie orthodoxe exprimée par les grandes fêtes liturgiques de la Théotocos, où l'on pourrait découvrir le sens du mystère de Marie dans l'ensemble de l'économie divine.

Toutefois, aussi modeste et insuffisante qu'elle soit, notre enquête voudrait mettre en relief un point essentiel de la piété chrétienne orientale: notre insertion dans l'histoire du salut à travers l'action de grâces eucharistique, dans l'un des plus grands textes que nous ait transmis le patrimoine chrétien<sup>5</sup>.

Depuis la fin du XIIe siècle au moins, la liturgie de Constantinople et des Eglises qui ont adopté son rite, n'utilise pratiquement que deux formulaires pour la célébration de la liturgie eucharistique, les anaphores de S. Basile et de S. Jean Chrysostome<sup>6</sup>. Déjà le codex Barberini 336 de la fin du VIIIe siècle semble bien attester cet exclusivisme. Alors que les Coptes possèdent encore trois anaphores eucharistiques et en ont utilisé probablement bien davantage jusqu'à la fin du moyen-âge<sup>7</sup>, que les Syriens en ont un nombre considérable<sup>8</sup>, la Nouvelle Rome n'en admet que deux et de son côté l'Ancienne Rome depuis une date extrêmement reculée ne possède qu'un formulaire, le canon de la messe romaine.

5 On laissera aussi volontairement de côté la doctrine du sacrifice eucharistique que contient l'anaphore. Son étude entraînerait, en effet, dans des questions trop complexes pour être abordées dans les limites de cet article. Nous sommes bien conscients, cependant, de son importance essentielle pour une intelligence de l'eucharistie et M. O. Cullmann a encore attiré l'attention sur elle dans *Heil als Geschichte*, p. 291 et 292. Mais il semble qu'il faille d'abord affronter les questions préliminaires de la conception de l'histoire du salut que presuppose l'anaphore avant d'entreprendre l'examen de la signification sacrificielle de l'oblation eucharistique. L'intelligence de cette dernière devient plus aisée si l'insertion de l'anaphore dans une perspective d'économie a été nettement perçue.

6 Cfr. la célèbre réponse de Théodore Balsamon à Marc d'Alexandrie, *P. G. CXXXVIII*, 953.

7. Cfr. Dom E. Lanne, *Le grand euchologe du Monastère Blanc*, P. O., XXVIII, 2, p. 274 [10] et ss.

8 E. Renaudot en publiait déjà plusieurs dizaines dans sa *Liturgiarum Orientalium Collectio*, Paris, 1716, vol. II. Depuis lors le nombre n'a fait qu'augmenter avec les inventaires des manuscrits et certaines d'entre elles sont encore inédites.

Il se trouve que les deux anaphores byzantines présentent l'une et l'autre un grand intérêt pour l'historien de la liturgie. Mais alors que celle qui est d'usage le plus courant depuis la fin du moyen-âge — la liturgie de S. Jean Chrysostome — continue à poser des problèmes ardu斯 à l'historien, celle de S. Basile, au contraire, a fait l'objet de recherches minutieuses qui ont permis d'établir avec d'assez fortes probabilités qu'elle était bien pour l'essentiel, de la main du grand Cappadocien dont elle porte le nom<sup>9</sup>. Or l'intérêt de l'anaphore byzantine de S. Basile est double. Il s'agit, on l'a dit, d'un texte d'une très grande richesse doctrinale. En outre ce formulaire est l'amplification d'une anaphore antérieure qui porte aussi le nom de S. Basile et est encore celle que de nos jours les Coptes utilisent le plus fréquemment. Selon toute vraisemblance cette anaphore antérieure, que par commodité on appelle Basile-copte, est une liturgie eucharistique originaire de Cappadoce où elle était un usage pour le moins dès la première moitié du IVe siècle.

Une comparaison entre ces deux formulaires et quelques autres textes analogues, permet de se faire une idée plus précise du contenu de l'anaphore byzantine et de la perspective dans laquelle elle envisage l'histoire du salut. Ne pouvant envisager tous les problèmes posés par l'anaphore de S. Basile, dont certains sont extrêmement complexes, nous nous arrêterons à quelques considérations qui sont susceptibles de jeter une clarté particulière sur la question qui nous occupe. Quatre points retiendront l'attention: la relation entre l'anaphore et la confession de foi; les amplifications théologiques de l'anaphore en relation avec les controverses doctrinales; l'anaphore et la liturgie céleste; l'anaphore comme expression de la foi en l'unité de l'Eglise réalisée par le Saint-Esprit.

### *1. La relation entre l'anaphore et la confession de foi*

L'anaphore byzantine de S. Basile tout comme celle de S. Jean Chrysostome, et celle de Basile-copte qui lui a servi de canevas, présentent le même schéma que les anaphores de la famille syro-antiochienne et palestinienne<sup>10</sup>. Ce canevas suit étroitement les diverses phases de l'histoire du salut: une partie «théologique» introduit le *sanctus*, lequel est suivi de la partie christologique. Cette dernière précède le récit de l'institution (I Cor. XI, 23—27), auquel s'enchaînent l'anamnèse proprement dite, l'oblation des dons, l'épiclèse du Saint-Esprit, les intercessions pour les défunt et les vivants et finalement la doxologie de conclusion.

A quelques détails près, dont le plus important est l'introduction du chant du *sanctus* — et en conséquence le développement de la partie théologique qui

<sup>9</sup> La démonstration de l'authenticité basilienne a été esquissé dans le travail par ailleurs fondamental de H. Engberding, conduit sous la direction d'A. Baumstark, *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie*; Münster, 1931. Elle a été reprise ensuite sur des bases beaucoup plus larges par dom Bernard Capelle, dans *Les Liturgies »basiliennes« et saint Basile*, en annexe de J. Doresse - E. Lanne, *Un témoin archaïque de la liturgie copte de saint Basile* (Bibliothèque du Muséon, 47); Louvain, 1960, p. 45 et ss. Même si l'on ne peut dire que l'authenticité basilienne ait été démontrée apodictiquement par dom Capelle, il n'en reste pas moins que l'étroite parenté de style et surtout de terminologie doctrinale entre les œuvres de saint Basile et le texte de la première partie de l'anaphore, a été définitivement prouvée par cette étude.

<sup>10</sup> Sur les schémas des diverses familles d'anaphore, la meilleure étude reste celle d'A. Baumstark, art. *Anaphora*, in: *RAC I* (1950) 418-427.

le précède — ce schéma est déjà celui présenté par l'anaphore de la Tradition Apostolique de S. Hippolyte à l'orée du III<sup>e</sup> siècle<sup>11</sup>.

L'anaphore de la Tradition Apostolique attribuée à Hippolyte pose, on le sait, de nombreux problèmes. Ils proviennent, en particulier, du fait que le rituel qui la contient est un document unique en son genre pour une époque aussi reculée. Celui qui lui est le plus apparenté, l'euchologe de Sérapion de Thmuis<sup>12</sup>, lui est sans aucun doute postérieur d'un siècle et demi pour le moins.

Or l'anaphore d'Hippolyte apparaît exactement au même moment que les premières confessions de foi un peu élaborées, celles d'Iréne et de Tertullien<sup>13</sup>. Elle présente avec elles des ressemblances indéniables que l'on retrouve dans les anaphores qui nous occupent.

Les premières confessions de foi sont trinitaires et christologiques, mais elles sont trinitaires parce que christologiques<sup>14</sup>. C'est en Jésus-Christ que le Père nous a été révélé et que le don du Saint-Esprit nous a été fait. Or il est très remarquable que l'anaphore d'Hippolyte, comme d'ailleurs les anaphores postérieures du même type, soient essentiellement trinitaires avec un développement particulier de l'économie du salut en Christ, où vient s'insérer le mémorial de la Cène.

L'anaphore de la Tradition Apostolique commence par affirmer qu'avec la venue de Jésus-Christ les derniers temps sont inaugurés:

«Nous te rendons grâces, ô Dieu, par ton Enfant bien-aimé, Jésus-Christ, que tu nous as envoyé *en ces derniers temps* comme Sauveur, rédempteur et messager de ton dessein, lui qui est ton Verbe inséparable, par qui tu as tout créé et que, dans ton bon plaisir, tu as envoyé du ciel dans le sein d'une vierge, et qui ayant été conçu, s'est incarné et s'est manifesté comme ton Fils, né de l'Esprit-Saint et de la Vierge»<sup>15</sup>.

Une perspective identique se retrouve dans l'anaphore byzantine de S. Basile et déjà dans celle de Basile-copte. Après le rappel de la préparation vétéro-testamentaire, Basile-copte commence ainsi:

«Et à la fin de ces jours, tu t'es manifesté à nous qui étions assis dans les ténèbres et l'ombre de la mort, par ton Fils unique, notre Seigneur, Dieu et Sauveur, Jésus-Christ, qui s'est incarné du Saint-Esprit et de la sainte Vierge Marie, s'est fait homme et nous a montré les voies du salut»<sup>16</sup>.

Quant à Basile byzantin, après de plus amples développements sur l'économie de l'ancienne alliance, il continue:

11 Voir l'édition de dom Bernard Botte, *La Tradition Apostolique de saint Hippolyte; Essai de reconstitution* (coll. Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, n. 39); Münster, 1962. Malgré les opinions contraires, on peut tenir pour l'attribution de la Tradition Apostolique à Hippolyte de Rome. Quoi qu'il en soit, par ailleurs, de cette question d'attribution, aucun auteur sérieux ne retarde sa composition au delà de la première moitié du III<sup>e</sup> siècle.

12 Cfr. F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, vol. II; Paderborn, 1905, p. XL-XLII et 158 et ss.

13 Cfr. en particulier pour Irénée *Adv. Hær.* I, 10, 1; III, 4, 2 et *Epideixis* (*Démonstration*), ch. 6; pour Tertullien, *De Praescr. Hær.* XIII et *Adv. Prax.* II. Sur la confession de foi d'Iréne AH I, 10, 1 et les premières formules, voir les observations de M. O. Cullmann, *Les premières confessions de foi*, in: *La foi et le culte dans l'Eglise primitive*; Neuchâtel, 1963, p. 68 et ss.

14 Cfr. O. Cullmann, op. cit., p. 70-71.

15 Ed. Botte, p. 12-15.

16 E. Renaudot, *Liturgiarum Or. Coll.*, vol. I; 1847<sup>2</sup>, p. 65.

«Or quand vint *la plénitude des temps*, tu nous as parlé par ton Fils lui-même, par lequel tu as aussi créé les siècles...; lui qui était Dieu avant les siècles, est apparu sur terre et a habité parmi les hommes; il s'est incarné d'une vierge sainte»<sup>17</sup>.

Dans la confession de foi de la Démonstration de la Prédication apostolique de saint Irénée, on trouve une formulation très semblable après le rappel de l'économie de l'Ancien Testament:

«C'est lui aussi qui à *la fin des temps* pour récapituler toutes choses, s'est fait homme parmi les hommes, *visible et tangible*, en vue d'abolir la mort, de porter la vie à la lumière et d'établir la communion de Dieu et de l'homme»<sup>18</sup>.

On aura remarqué que l'anaphore d'Hippolyte ne fait aucune place explicite à la préparation vétéro-testamentaire. Tout y est centré sur l'œuvre du Christ. C'est là une note d'archaïsme.

Dans les confessions de foi d'Irénée, par contre, il y a une étroite association entre les deux alliances, par réaction contre le marcionisme et, indirectement, contre la gnose hétérodoxe. Toute l'économie de préparation et de rédemption y est située dans l'action continue de l'Esprit, d'un bout à l'autre de l'économie. Ceci est particulièrement caractéristique de la confession de foi du Livre I de *l'Adversus Hæreses*, mais se retrouve tout au cours de son œuvre<sup>19</sup>.

Déjà Basile-copte avait résumé brièvement ce que Dieu a accompli pour nous avant l'Incarnation:

«Tu nous as façonnés et placés dans un paradis de délices. Alors que par la fraude du serpent nous avions transgressé ton commandement et que nous étions déchus de la vie éternelle et chassés de ce paradis de délices, tu ne nous as pas rejetés jusqu'à la fin, mais au contraire tu nous as visités par tes saints prophètes. Et à la fin de ces jours<sup>20</sup>...»

Dans l'anaphore byzantine de Basile, les développements sont encore plus considérables, sans toutefois atteindre la disproportion de l'anaphore des Constitutions Apostoliques. Dom Capelle a montré combien ces amplifications sont apparentées à la théologie de saint Basile lui-même. Voici ce qu'est devenu dans l'anaphore byzantine le passage correspondant de Basile-copte, cité ci-dessus:

«Tu as façonné l'homme du limon de la terre et tu l'as honoré de ton image; tu l'as placé dans un paradis de délices et tu lui as promis l'immortalité de la vie et la jouissance des biens éternels, s'il observait tes commandements. Mais ne t'obéissant pas, à toi, le vrai Dieu qui l'as créé, séduit par la fraude du serpent et s'assujétissant lui-même à la mort par sa faute, par ton jugement, ô Dieu, tu l'as chassé du paradis en ce monde et tu l'as ramené à la terre d'où il avait été tiré, disposant pour lui le salut de la régénération qui est en ton Christ lui-même.

Car tu ne t'es pas détourné jusqu'à la fin de ta créature que tu avais faite, ô bon, et tu n'as pas oublié l'œuvre de tes mains, mais tu en as pris soin de multiples manières dans la compassion de ta miséricorde. En effet, tu as envoyé les prophètes, tu as accompli des prodiges par tes saints qui t'ont plu à chaque génération. Tu as parlé par la bouche de tes serviteurs les prophètes, nous annonçant

17 Voir le texte mis en parallèle avec Basile-copte dans l'étude citée de dom Capelle, in: *Doresse-Lanne*, op. cit., p. 61 et les références bibliques en note des deux textes.

18 *Dém.* 6.

19 Cfr. en particulier le grand chapitre 20 du Livre IV.

20 Renaudot, loc. cit. et Capelle, in: *Doresse-Lanne*, op. cit., p. 57.

à l'avance le salut qui devait venir. Tu as donné la Loi pour nous aider et tu as établi des anges pour nous garder. Or quand vint la plénitude des temps<sup>21</sup>...»

Malgré sa longueur, ce développement est tout-à-fait remarquable par la continuité qu'il veut indiquer dans le dessein de Dieu à notre égard. Au delà de la pensée de saint Basile lui-même, on y trouve des correspondances étroites avec l'ensemble de la pensée d'Iréneé<sup>22</sup>. Dans l'anaphore byzantine, l'Eglise proclame donc à la fois sa croyance et son action de grâces pour l'économie tout entière qui va de la création aux mystères rédempteurs du Christ. Mais, comme on l'a vu, avec la venue de celui-ci, une époque nouvelle est inaugurée. C'est le «déjà» du mystère chrétien.

M. O. Cullmann estime que chez Irénée le «pas encore», c'est à dire le caractère provisoire de l'économie présente avant le triomphe définitif, perd de son acuité par rapport aux indications du Nouveau Testament<sup>23</sup>. En fait, l'anaphore d'Hippolyte, de quelques années postérieure à l'œuvre de l'évêque de Lyon, marque une tendance encore plus nette à passer sous silence ce qui est encore à venir. Cela peut s'expliquer facilement par la nature même de l'action de grâces eucharistique. Celle-ci entend louer et bénir le Père pour ce qui a déjà été accompli. En cela l'anaphore, par son objet, se distingue des confessions de foi.

Cependant il est très remarquable qu'avec les développements donnés à la partie christologique dans les anaphores de Basile, tant la copte que la byzantine, l'aspect «pas encore», le contenu de l'espérance chrétienne, soit toujours davantage souligné.

On en arrive ainsi tant dans Basile-copte que dans le texte byzantin de Basile à deux inconséquences rédactionnelles qui ne sont pas sans signification du point de vue théologique.

La première est que dans cette partie qui va de la création au récit de l'institution, l'anaphore présente une christologie complète qui embrasse non seulement l'économie depuis son début jusqu'à l'accomplissement du mystère pascal dans l'Ascension, mais mentionne explicitement la seconde venue et le jugement, et, dès lors, doit user d'une cheville rédactionnelle pour faire retour au mémorial de la Cène. Dans Basile-copte, toujours plus bref que la révision byzantine, le texte dit:

«C'est lui qui aimait les siens qui étaient en ce monde; il se donna lui-même comme rédemption à la mort dans laquelle nous étions prisonniers et qui régnait sur nous, vendus par le péché. Et étant descendu aux enfers par la croix, il ressuscita des morts le troisième jour. Et montant aux cieux, il s'assit à la droite de toi, son Père, déterminant le jour de la rétribution où il sera manifesté pour juger l'univers dans la justice et rendre à chacun selon ses œuvres. Il nous laissa en outre ce grand mystère de la piété. Devant en effet se livrer lui-même pour la vie du monde, il prit du pain...<sup>24</sup>.»

Dans l'anaphore byzantine de Basile le passage eschatologique devient:

«Et comme il nous lavait dans l'eau et nous sanctifiait par le Saint-Esprit, il se donna lui-même en échange à la mort qui nous détenait, vendus par le péché. Et

21 Cfr. Capelle, *ibid.* et le commentaire, p. 58-61.

22 Cfr. les observations de M. O. Cullmann sur Irénée dans *Christ et le temps*, p. 40, et *Heil als Geschichte*, p. 58 et 150.

23 Cfr. la note 3, *supra*.

24 Cfr. Capelle, p. 62 et les références bibliques.

étant descendu aux enfers par la croix pour accomplir toutes choses par lui-même, il détruisit les affres de la mort. Et étant ressuscité le troisième jour et ayant montré à toute chair la voie de la résurrection des morts, puisqu'il était impossible que la corruption retint l'auteur de la vie, il devint les prémisses de ceux qui se sont endormis, premier-né des morts pour détenir lui-même la primauté en toutes choses. Et étant monté aux cieux, il s'assit à la droite de la majesté dans les hauteurs; et il doit revenir pour rendre à chacun selon ses œuvres. Il nous laissa en outre, comme mémorial de sa passion salutaire, ces choses que nous avons offertes selon ses préceptes. Devant aller en effet à sa mort volontaire, noble et vivifiante, la nuit où il se livrait pour la vie du monde, il prit du pain...<sup>25.</sup>»

Le seconde inconséquence rédactionnelle est que l'anamnèse qui suit le récit de l'institution, reprend à son tour brièvement l'énoncé des mystères rédempteurs du Christ, mentionnant, elle aussi, la seconde venue. Ce détail se retrouve d'ailleurs dans nombre d'autres anaphores orientales. On en vient ainsi à faire mémoire d'un événement encore à venir<sup>26.</sup>

Ces deux amplifications du schéma christologique primitif tel qu'on le trouve dans l'anaphore d'Hippolyte, peuvent sembler aller contre la logique. Elles ont, en fait, une profonde signification théologique. Suivant le plus étroitement possible les confessions de foi, ces anaphores rendent grâce à Dieu pour *l'ensemble* de l'économie. Le «pas encore» fait partie du donné chrétien au même titre que le «déjà». La tension eschatologique n'est jamais perdue de vue.

## 2. Les amplifications théologiques de l'anaphore en relation avec les controverses doctrinales.

Les confessions de foi se sont développées en fonction des hérésies et des controverses doctrinales. Le fait est patent pour la canonisation des symboles de Nicée et de Constantinople. Mais M. O. Cullmann a déjà relevé chez Irénée une tendance à donner des formules de confession de foi qui affirment la doctrine authentique de l'Eglise contre les erreurs qui pullulaient au II<sup>e</sup> siècle<sup>27.</sup>

Or les anaphores eucharistiques qui expriment le contenu de la révélation pour en tirer la louange due à Dieu, suivent la même ligne d'évolution, mais avec quelque retard<sup>28.</sup> En soi, elles ne sont pas destinées à la polémique. Qui participe à l'eucharistie, appartient à la communauté qui la célèbre. On a vu ainsi que l'anaphore d'Hippolyte, en comparaison avec les confessions de foi de saint Irénée, marquait un certain archaïsme. La continuité entre l'économie de préparation vétéro-testamentaire et celle de l'accomplissement en Jésus-Christ, n'était pas explicitement indiquée.

Par contre les deux anaphores qui portent le nom de Basile, font à cette préparation une place considérable. Il est possible que dans la rédaction de ces der-

25 Cfr. les commentaires de dom Capelle, p. 62 et ss.

26 «Faisant donc mémoire, nous aussi, ô Maître, de ses souffrances salutaires, de la croix vivifiante, de l'ensevelissement de trois jours, de la résurrection des morts, de l'ascension aux cieux, de la session à la droite du Dieu et Père et de la glorieuse et redoutable seconde venue». Cfr. F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, I; Oxford, 1896, p. 328, 1. 27 à 329, 1. 5.

27 Cfr. *Les premières confessions de foi chrétiennes*, in: *La foi et le culte de l'Eglise primitive*, p. 116.

28 Sur la confession de foi dans le culte primitif, cfr. la notation de M. O. Cullmann, *Le culte dans l'Eglise primitive*, in *La foi et le culte . . .*, p. 116.

nières ait joué l'influence de vieux textes d'origine juive, comme cela semble le cas pour l'anaphore tellement prolixe des Constitutions Apostoliques<sup>29</sup>. Toutefois la raison-même du développement vétéro-testamentaire est la volonté d'affirmer la continuité des deux alliances, comme c'est déjà le cas chez Irénée.

Il est certains, par ailleurs, que le développent de l'anaphore pour des raisons doctrinales, se marque dans le texte byzantin de S. Basile, de bien d'autres manières. Dom Capelle en a relevé un certain nombre.

Le plus frappant est évidemment l'amplification de la partie concernant la théologie du Verbe divin, qui est au centre des controverses du IVe siècle. Mais le talent de saint Basile est de fonder ces développements sur un centon de citations de l'Ecriture. Comme l'a noté jadis A. Baumstark, c'est là une preuve de la rédaction relativement tardive du formulaire<sup>30</sup>. Les premiers témoins liturgiques citent peu l'Ecriture. Ils procèdent plutôt par allusions. Par contre lorsque les formulaires se fixent, les citations littérales se font plus nombreuses et plus exactes. Tel est le cas de l'anaphore byzantine de S. Basile, où les parties les plus travaillées au point de vue doctrinal sont de véritables mosaïques de passages bibliques. Le but évident qui est poursuivi dans ce passage destiné à affirmer la foi de l'Eglise à la divinité du Verbe, est la volonté de présenter une synthèse de ce qui nous a été révélé sur sa nature par le Nouveau Testament pour rendre grâces à Dieu dans les termes les plus appropriés, de la révélation qui nous a été faite sur la personne du médiateur de notre salut. Dans ce passage la note antiarienne est évidente. Pour que l'on s'en rende compte, nous donnons cette fois-ci en entier le texte dont on a cité plus haut le début et la fin:

«Or quand vint la plénitude des temps, tu nous as parlé par ton Fils lui-même, par lequel tu as aussi créé les siècles. C'est lui qui étant le resplendissement de ta gloire et l'empreinte de ta substance, qui soutenant toutes choses par sa parole puissante, ne retint pas jalousement le rang qui l'égalait à toi, Dieu et Père, mais étant Dieu avant l'éternité, il est apparu sur terre et il a vécu avec les hommes; il s'est incarné d'une vierge sainte, il s'est anéanti lui-même, prenant condition d'esclave, devenu conforme au corps de notre misère pour nous rendre conformes à l'image de sa gloire<sup>31</sup>.»

C'est toutefois dans la première partie de l'anaphore — celle qu'on appelle plus volontiers théologique, pour la distinguer de la partie christologique, consacrée aux mystères du Sauveur — que l'on trouve une doctrine très élaborée et fondée sur l'Ecriture, de la divinité du Verbe et de celle du Saint-Esprit. Dom Capelle a suffisamment commenté ce passage pour qu'il soit inutile de s'y arrêter longuement. On y trouve une confession de foi trinitaire bien structurée:

«Seigneur, maître de toutes choses, Seigneur du ciel et de la terre, et de toute créature visible et invisible, qui siège sur le trône de gloire et scrute les abîmes, sans principe, invisible, incompréhensible, incircoscriptible et immuable; Père de Notre Seigneur Jésus Christ, le grand Dieu et Sauveur, de notre espérance. Lui qui est l'image de ta bonté, le sceau identique ( ἰούτυπος ) qui en lui même te montre, toi le Père, Verbe vivifiant, vrai Dieu, Sagesse qui est avant les siècles, vie, sanctification, puissance et lumière véritable, de laquelle a brillé le Saint-

29 Cfr. L. Ligier, *Anaphores orientales et prières juives*, in: POC XIII (1963), p. 3-20; 99-113.

30 A. Baumstark, *Liturgie comparée*; Chevetogne, 1953<sup>3</sup>, p. 67 et ss.

31 Cfr. Capelle, *op. cit.*, p. 61.

Esprit, l'Esprit de vérité, le don de l'adoption, le gage de l'héritage futur, les pré-mices des biens éternels, la puissance vivifiante, la source de la sanctification<sup>32.</sup>»

On notera combien toutes les expressions utilisées ici se réfèrent aux controverses trinitaires du IVe siècle; en même temps, on relèvera la théologie négative attribuée au Père. Elle se retrouve dans la plupart des textes liturgiques orientaux à partir du IVe siècle<sup>33.</sup> Mais plus qu'une spéulation sur la nature de la divinité, elle signifie que nous ne connaissons le Père que par son œuvre de salut et tout ce qui nous est dit des deux autres Personnes divines n'a de sens que par cette référence au grand dessein de salut accompli par l'économie du Fils et du Saint-Esprit.

C'est le Christ, lumière véritable, de laquelle brille (ἐξεφάνη) le Saint-Esprit. Ce lien entre le Christ lumière et le Saint-Esprit, n'a peut-être pas été assez remarqué par les commentateurs de notre texte. Cet éclat du Saint-Esprit se situe en effet dans la perspective d'économie que développera plus tard la théologie byzantine et qui trouvera son achèvement dans la doctrine de Grégoire Palamas au XIVe siècle.

En résumé, tous les développements apportés à l'anaphore au point de vue dogmatique, même s'ils prennent occasion des controverses doctrinales, se réfèrent toujours à l'histoire du salut. L'insistance est mise évidemment sur le don qui nous est fait, sur le «désjà», et ceci est bien naturel puisqu'il s'agit de rendre grâces à Dieu dans l'eucharistie. Ce qui a été accompli est entendu dans un sens extrêmement réaliste, mais qui n'exclut nullement le caractère provisoire de l'économie présente. Nous n'avons dans le Saint-Esprit que le gage (ἀπαβόν) de l'héritage futur et les pré-mices des biens éternels, mais ce gage et ces pré-mices sont bien réellement donnés de façon irrévocable.

### 3. *L'anaphore et la liturgie céleste*

L'anaphore de la Tradition Apostolique de S. Hippolyte ne comporte pas le «sanctus». A une date et pour des raisons qui sont encore mal connues, l'hymne des séraphins d'Isaïe apparaît dans tous les formulaires eucharistiques. Les premières indications certaines remontent au IVe siècle. Peut-être était-il en usage dès la fin du IIIe<sup>34.</sup> Toujours est-il que pour l'auteur des Catéchèses mystagogiques de Jérusalem, que ce soit Cyrille ou son successeur Jean, le sanctus fait partie intégrante de l'anaphore eucharistique; il en est même un des éléments principaux.

32 *Capelle*, *ibid.*, p. 50 et ss.

33 En fait on la trouve déjà chez Irénée. Il s'en sert contre les gnostiques qui en faisaient grand usage. J'y ai fait allusion dans ma brève étude sur *La vision de Dieu dans l'œuvre de saint Irénée*, in: *Irénikon XXXIII* (1960) 316.

34 Le sanctus manque encore dans l'anaphore qui porte le nom de S. Epiphane et a été découverte par G. Garite et étudiée par dom B. Botte et H. Engberding. Cfr. G. Garite, *Un opuscule grec traduit de l'arménien sur l'addition d'eau au vin eucharistique*, in: *Le Muséon LXXIII* (1960) 297-310; B. Botte, *Fragment d'une anaphore inconnue attribuée à S. Epiphane*, *ibid.* 311-315; H. Engberding, *Zur griechischen Epiphaniusliturgie*, in: *Le Muséon LXXIV* (1961) 135-142. Le schéma de la première partie de cette anaphore est encore très archaïque et très semblable à celui d'Hippolyte, malgré les additions de l'époque des controverses christologiques. Il n'y a aucun développement sur Dieu et sur le Saint-Esprit. L'introduction du Sanctus semble bien en relation avec le développement de la théologie trinitaire après le milieu du IIIe siècle et son origine est, peut-être, à chercher en Egypte. Cfr. G. Kretschmar, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie*; Tübingen, 1956, p. 134 et ss. et p. 164.

L'adjonction du *sanctus* a eu pour conséquence de modifier assez considérablement la structure de l'anaphore. Parfois il a été introduit de manière très artificielle, brisant en quelque sorte le développement logique de l'action de grâces par l'insertion d'un élément hétérogène dans la trame de l'histoire du salut<sup>35</sup>.

Dans d'autres anaphores, par contre, il a été ajouté de façon fort habile, complètement intégré à la structure euhologique où il vient prendre place. Tel est le cas de l'anaphore byzantine de saint Basile. Après le passage initial sur l'économie trinitaire, fruit des développements théologiques antiarien du IVe siècle, le texte enchaîne sur l'affirmation que l'Esprit est source de sanctification pour toute créature. C'est là, comme l'a montré Dom Capelle, une idée typiquement basilienne. Les textes parallèles dans les œuvres d'authenticité certaine du docteur cappado-cien, sont nombreux et significatifs. Voici le passage de l'anaphore byzantine:

«(Le Saint-Esprit) source de sanctification, par laquelle toute créature intellectuelle et spirituelle te rend un culte et t'adresse la doxologie éternelle. En effet, les anges, les archanges, les trônes, les dominations, les principautés, les puissances, les vertus, et les chérubins aux yeux multiples et les séraphins se tiennent en cercle autour de toi, l'un aux six ailes et l'autre aux six ailes; de deux ils se voilent la face et de deux les pieds et de deux ils volent en clamant l'un à l'autre de leur bouche qui n'a pas de repos les «théologies» pour lequelles il n'y a pas de silence: Saint, saint, saint, le Seigneur Sabaoth. Le ciel et la terre sont remplis de ta gloire. Hosanna au plus haut des cieux. Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur. Hosanna au plus haut des cieux. — Avec ces bienheureuses puissances, Maître bon, nous aussi, pécheurs, nous proclamons et disons que tu es saint véritablement et très saint et qu'il n'y a pas de mesure à la magnificence de ta sainteté, et que tu es saint dans tes œuvres, parce que dans la justice et le jugement véritable tu as fait tourner toutes choses en notre faveur. En effet, tu as façonné l'homme<sup>36</sup>...»

La première observation que l'on peut faire au sujet de ce texte est que les hiérarchies angéliques rendent un culte à Dieu par le Saint-Esprit. C'est là une idée très ancienne que l'on trouve exprimée en particulier dans la Démonstration de saint Irénée<sup>37</sup> et que saint Basile a particulièrement développée. Il y a une liturgie céleste. Cette liturgie est perpétuelle. Elle est rattachée à l'économie du Saint-Esprit et insérée par là dans l'histoire du salut au sens le plus large du terme.

En second lieu, les hiérarchies angéliques énumérées par Basile sont fondées sur l'Ecriture et se retrouvent à peu près identiques dans les liturgies eucharistiques de la même époque. On notera en particulier que saint Irénée est le premier à avoir explicitement esquissé une doctrine de ces hiérarchies. Contre les spéculations valentiniennes au livre II de l'*Adversus Hæreses*, il démontre qu'elles sont créées par Dieu, de même Dieu qui nous a faits et nous a appelés au salut; qu'elles lui sont soumises et qu'il leur révèle son économie<sup>38</sup>.

35 Cfr. par exemple, l'anaphore égyptienne de S. Marc; Brightman, *op. cit.*, p. 131-132.

36 Cfr. Brightman, *op. cit.*, p. 323, 1. 8 à 324, 1. 15 et Capelle, *op. cit.*, p. 53-60.

37 Dém. ch. 9: les sept cieux sont habités par l'Esprit septiforme et les puissances, les anges et les archanges y résident, rendant hommage au Dieu tout-puissant.

38 *Adv. Her.* II, 30, 1-9. Cfr. en particulier le dernier paragraphe (9), dont la substance pourrait former la partie théologique d'une anaphore pour introduire le *sanctus*: «Mais il n'y a qu'un seul Dieu créateur, celui qui est au dessus de toute principauté et puissance et domination et vertu: c'est lui le Père, c'est lui qui est Dieu; c'est lui qui est le créateur; c'est lui qui a fait; c'est lui qui a fabriqué et qui a fait ces choses par lui-même, c'est à

Un autre point de contact avec la théologie archaïque d'Irénaïe mérite d'être mentionné: les chérubins et les séraphins. Pour Irénée, ils sont la puissance du Verbe et de l'Esprit, qui loue Dieu de leur voix incessantes. Ce n'est pas le lieu ici de reprendre l'examen de l'origine de cette doctrine des chérubins et des séraphins<sup>39</sup>. Il est sûr que dans l'anaphore de Basile, à la différence d'Irénaïe, ils sont nettement distingués du Fils et de l'Esprit, et comptés au nombre des puissances angéliques. Toutefois dans la recension plus ancienne de l'anaphore byzantine, telle que nous la livre le Barberini 336, ce qu'ils proclament ce ne sont pas des «doxologies», suivant l'expression des textes postérieurs, mais bien encore des «théologies»<sup>40</sup>, c'est-à-dire l'expression de ce qu'est la divinité: Dieu saint en lui-même, saint dans son dessein vis-à-vis de la création.

Ainsi les liturgies angéliques accomplissent une liturgie perpétuelle autour de Dieu. Cette liturgie le glorifie pour ce qu'il est, mais surtout pour ce qu'il est dans ce qu'il révèle de son économie. La parenté de ce texte avec des idées exprimées près de deux siècles auparavant par Irénée est extrêmement significative. Il n'y a pas de spéculation sur le monde incorporel comme tel, mais les indications de la liturgie viennent intégrer dans une vision complète de l'histoire du salut ces êtres mystérieux sur lesquels la révélation ne nous donne que des indications fragmentaires. Le lien explicite qui est établi entre eux et le Saint-Esprit, d'une part, entre nous et eux de l'autre, empêche toute dissociation dualiste.

Dans des formules plus tardives la liturgie byzantine reprendra et amplifiera le thème de la liturgie angélique à laquelle nous sommes associés. Déjà Théodore de Mopsueste et saint Jean Chrysostome font une place très grande à cette idée de la présence liturgique des anges et leurs considérations influenceront toute l'euchologie postérieure<sup>41</sup>. Mais cette amplification de la liturgie céleste accomplie par les anges a toujours pour fin de mettre en avant le rôle central du Christ, Dieu véritable, incarné et infiniment transcendant par sa nature divine. Le lieu de cette célébration eucharistique pourra paraître se déplacer de la terre au ciel et donner l'impression que la liturgie byzantine dans ses expressions cultuelles accentue trop le «déjà» qui est donné, comme si le royaume était désormais complètement mani-

dire par son Verbe et sa Sagesse, le ciel et la terre et les mers, et tout ce qu'ils renferment; c'est lui le juste; c'est lui le bon; c'est lui qui a façonné l'homme, qui a planté le paradis, qui a fabriqué le monde, qui a amené le déluge, qui a sauvé Noé; c'est lui le Dieu d'Abraham, et le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob, le Dieu des vivants; c'est lui que la Loi annonce, que prédisent les prophètes, que le Christ révèle, que les apôtres transmettent, que l'Eglise croit. C'est lui le Père de Notre Seigneur Jésus-Christ; par son Verbe qui est son Fils, il est révélé et manifesté à tous ceux auxquels il se révèle: car ils le connaissent ceux auxquels le Fils l'a révélé. Or le Fils qui est toujours coexistant avec le Père, autrefois et dès les origines révèle toujours le Père et aux anges et aux archanges et aux puissances et aux vertus et à ceux auquel Dieu veut révéler».

<sup>39</sup> Je l'ai étudiée dans *Cherubim et Seraphim, Essai d'interprétation du chapitre X de la Démonstration de saint Irénée*, in: *Rech. S. R.* XLIII (1955) 524-535 et j'ai répondu par la suite aux objections du P. Daniélou (*Théologie du Judéo-christianisme*; Paris, 1958, p. 186-191; cf. *Rech. S. R.* XLV [1957] 5-41) dans une note *Sur la théologie du Judéo-christianisme*, in: *Irénikon* XXXII (1959) 443-453.

<sup>40</sup> Brightman, op. cit., p. 323, 1. 25. Sur ce sens de θεολογίαι voir les références dans G. W. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, fasc. 3, *sub verbo*, p. 627 ad C.

<sup>41</sup> Cfr. J. Lécuyer, *La théologie de l'anaphore selon les Pères de l'Ecole d'Antioche*, in: *L'Orient Syrien* VI (1961) 384-412.

festé dans sa gloire<sup>42</sup>. Mais le rappel constant de notre indignité à participer à ce culte céleste, en raison de notre caractère de pécheurs, rétablit l'équilibre du «pas encore». Loin de disparaître, la tension n'en est que plus marquée. Si la liturgie semble déplacer son centre de gravité de la terre vers le ciel, c'est parce que par Jésus Christ nous avons déjà un accès réel au royaume, par le gage de son Esprit toujours présent et qui nous «sanctifie» par son invisible présence, c'est à dire nous donne de participer à cette action de grâce universelle et à ces «théologies» qui proclament la sainteté de Dieu.

#### *4. L'anaphore comme expression de la foi en l'unité de l'Eglise, œuvre du Saint-Esprit*

Cette participation de l'homme à la liturgie angélique par le culte eucharistique et, réciproquement, cette économie qui englobe le monde angélique lui-même dans le dessein du salut de Dieu à l'égard de l'homme, amène à considérer un dernier point doctrinal de l'anaphore de saint Basile: l'unité de l'Eglise dans le Saint-Esprit<sup>43</sup>.

On sait que l'anaphore d'Hippolyte, notre premier témoin d'un formulaire eucharistique évolué, contient une «épiclèse» du Saint-Esprit qui pose encore nombre de problèmes aux liturgistes<sup>44</sup>. Dans ce texte l'épiclèse est une demande adressée au Père d'envoyer son Saint-Esprit sur l'oblation de la sainte Eglise. Cette demande est interprétée par les formulaires liturgiques orientaux postérieurs comme une invocation strictement consécraatoire. Ce sens n'est pas exclu dans l'anaphore d'Hippolyte, mais il est référé étroitement à la participation à l'Esprit par les croyants qui reçoivent l'eucharistie. L'eucharistie rassemble les croyants, les «rend un» par la participation au Saint-Esprit, dans les dons saints auxquels ils communient. L'Esprit opère donc la sanctification des dons eucharistiques, mais en vue de la participation des croyants, afin qu'unis entre eux dans le même corps du Christ, ils soient «affermis dans la foi». C'est dans l'Eglise sainte, formée par cette union dans la foi et la glorification, qu'agit l'Esprit divin. Il opère l'union, il réalise la communion, il fait l'Eglise.

Dans l'anaphore byzantine de saint Basile, l'épiclèse connaît un développement considérable. Elle demande dans un même mouvement que l'Esprit vienne «sur nous et sur les dons ici présents, afin que nous tous qui participons à ce seul pain et à ce calice, il nous unisse dans la communion d'un seul Esprit Saint, et qu'il fasse que personne d'entre nous ne participe au saint corps et au saint sang du Christ pour son jugement et sa condamnation, mais que nous trouvions pitié et grâce avec tous les saints qui depuis le commencement des siècles t'ont plu: les anciens pères, les pères, les patriarches, les prophètes, les apôtres, les prédateurs, les évangélisateurs, les martyrs, les docteurs, et tout esprit juste consommé dans la foi<sup>45</sup>.

42 Voir ma note à paraître dans les *Miscelanea Lercaro*, vol. II: *La prière de la grande entrée dans la liturgie byzantine*.

43 Cette idée est fondamentale dans la conception du culte chrétien chez M. O. Cullmann. Cf. Les conclusions de son étude sur *Le culte dans l'Eglise primitive*, in: *La foi et le culte . . .*, p. 128-129.

44 Dom B. Botte a donné la bonne lecture de l'épiclèse d'Hippolyte déjà dans *L'épiclèse de l'anaphore d'Hippolyte*, in: *RTAM XIV* (1947) 241-251, mais il excluait son caractère consécraatoire. Voir aussi C. C. Richardson, *A note on the epicleses in Hippolytus and the Testamentum Domini*, in: *RTAM XV* (1948) 357-359.

45 Brightman, *op. cit.*, p. 330, 1. 13-29.

La participation au Saint-Esprit dans le corps et le sang du Christ nous relie donc à l'ensemble des élus à travers les siècles au cours desquels s'est préparée et accomplie l'économie divine. Ici encore la partie vétéro-testamentaire de l'histoire du salut a trouvé une explicitation qu'elle n'avait pas dans le texte archaïque de la Tradition Apostolique. Cette communion des saints embrasse à la fois l'Ancien et le Nouveau Testament; elle relie ceux qui participent à l'eucharistie à la communion de tous les justes, de tous les élus, par le Saint-Esprit.

Mais il y a encore un autre accent: celui de l'expression universelle, géographique, de cette communion. L'assemblée locale qui célèbre l'eucharistie est en communion avec l'Eglise qui se trouve en tout lieu. Le texte, en effet, enchaîne les diverses intercessions à ce mémorial des justes de tous les temps, parmi lesquels la Vierge Marie occupe une place à part. La prière s'élève pour «ta sainte Eglise catholique et apostolique qui s'étend d'un bout à l'autre de l'univers: donne lui la paix, à celle que tu as rachetée par le sang précieux de ton Christ. Affermis aussi cette sainte maison jusqu'à la consommation des siècles»<sup>46</sup>.

Cette demande, qui contient une réminiscence de la Didachè<sup>47</sup>, comme d'autres anaphores anciennes, d'ailleurs, considère l'Eglise non point comme couvrant tout l'univers, mais comme répandue, disséminée à travers lui. Cette Eglise a besoin de la paix qui est union de tous dans l'Esprit-Saint, communion de foi et de charité des Eglises locales entre elles. Elle doit être affermée par Dieu jusqu'à la consommation des siècles.

L'intercession de l'anaphore basilienne entre alors dans le détail des diverses catégories ecclésiastiques et sociales. Tous sont énumérés et font partie de cette grande famille de Dieu. Et elle se termine par cette demande pour l'unité de tous les croyants, qui se comprend parfaitement dans la situation historique de ce IV<sup>e</sup> siècle où l'Eglise était déchirée par les divisions internes.

«Fais cesser le schismes des Eglises, éteins l'arrogance des païens, hâte-toi de mettre fin aux révoltes des hérésies, par la puissance de ton Saint-Esprit. Accueille-nous tous dans ton royaume, après nous avoir faits fils de lumière et fils du jour; fais-nous voir ta paix et ton amour, Seigneur notre Dieu, car tu nous as tout donné»<sup>48</sup>.

Il est très frappant que tout cet ensemble de demandes qui réunit toute la réalité ecclésiale depuis les origines et à travers l'univers entier, soit exprimé comme œuvre de la puissance du Saint-Esprit. C'est lui l'unificateur, comme dans la Tradition d'Hippolyte, comme chez Irénée, mais les développements de l'euchologie basilienne s'étendent à l'économie du salut tout entière et à l'universalité de l'Eglise acquise par le sang précieux du Christ.

C'est dans cette longue commémoration qui s'enchaîne à l'épiclèse du Saint-Esprit, que se manifeste de la façon la plus remarquable combien l'histoire du salut est une tension entre le «déjà» et le «pas encore» jusqu'à ce que nous tous, devenus fils de lumière et fils du jour, nous soyons accueillis dans le royaume et que «d'une seule bouche et d'un seul cœur» nous glorifions le Nom divin révélé dans l'économie trinitaire<sup>49</sup>.

46 Brightman, *op. cit.*, p. 332, 1. 7-14.

47 Cfr. *Didachè IX*, 4.

48 Brightman, *op. cit.*, p. 337, 1. 7-18.

49 La doxologie qui conclut l'anaphore se réfère à la glorification présente accomplie dans l'eucharistie. Mais d'après le contexte, elle est déjà anticipation de celle du royaume à venir où sera rendue à Dieu par tous les fils de lumière la glorification parfaite.

Cette enquête a été trop rapide. Elle ne peut même pas prétendre exprimer tout le contenu de la liturgie eucharistique à l'égard de l'histoire du salut dans la piété orthodoxe. Elle permet toutefois de se faire une idée de quelques aspects fondamentaux de l'anaphore comme expression de la foi et comme action de grâce pour l'économie accomplie en Jésus-Christ.

La relation entre l'anaphore et les confessions de foi fait ressortir indirectement le rapport qui existe entre le baptême et l'eucharistie. La foi au Christ, Verbe de Dieu incarné dans l'histoire, est au centre de l'un comme de l'autre.

Les amplifications théologiques de l'anaphore, comme résultat des controverses doctrinales, permettent d'entrevoir la signification de l'un des processus les plus importants du développement de la liturgie orthodoxe: le jeu des circonstances historiques a contribué à l'enrichissement de l'expression euhologique. La spéculation n'est jamais gratuite. Elle est conditionnée par les problèmes doctrinaux que doit affronter l'Eglise et qui touchent au cœur même du mystère chrétien.

La relation volontairement établie entre l'anaphore et la liturgie céleste, exprime une conscience toujours plus vive de l'universalité cosmique du salut qui nous est donné dans le Christ; dans le même mouvement elle associe en une unique glorification la terre et le ciel à l'égard de l'économie du Dieu fait homme, économie révélée dans le Saint-Esprit à toute créature. Il n'y a pas «angélification» du culte chrétien, désincarnation plus ou moins monophysite, mais conscience toujours plus vive de la tension entre deux termes dont la distance et l'amplitude apparaît toujours davantage à une réflexion théologique qui tient compte de toutes les données de la révélation; et il y a en même temps conscience accrue de l'ampleur de l'œuvre d'unification accomplie par le Christ. La ligne d'évolution suivie est la même que celle qui porte des évangile synoptiques à l'hymne de Phil. II, 5—11 et à l'Epître aux Hébreux. Elle trouve son couronnement dans la liturgie céleste de l'Apocalypse où les prières des saints s'unissent au culte de l'Agneau, rendu par la création visible et invisible tout entière.

Enfin l'anaphore de Basile exprime de façon incomparable l'unité de tous dans le Saint-Esprit, ce grand rassemblement à travers les âges, de tous les justes dans le Christ, et leur communion avec toutes les saintes Eglises de Dieu dispersées dans l'univers, qui célèbrent le même culte eucharistique dans l'attente de la venue du royaume où toute créature trouvera son unité définitive en Jésus-Christ.

MARTIN ANTON SCHMIDT

## Zum Problem der Heilsgeschichte in der Hochscholastik

Verschiedene wichtige Veröffentlichungen der letzten Jahre betreffen das Verhältnis der Hochscholastik zur Heilsgeschichte<sup>1</sup>. Von einem Gesamtergebnis dieser Untersuchungen jetzt schon zu reden, wäre schwierig. Doch scheint sich klar genug eine neue Perspektive aufzudrängen, in der man manches, das die theologische Systematik des 13. Jahrhunderts betrifft, neu zu verstehen versuchen muß. Daß dem Werk des Thomas von Aquino, der »klassischsten« dieser Leistungen, »die historische Dimension fehle«<sup>2</sup>, diese weitverbreitete Meinung soll nun nicht etwa nur leise und von untergeordneten Beobachtungen her korrigiert werden. Vielmehr scheint die Frage jetzt dahin zu gehen, ob man nicht etwa die »historische Dimension« bei Thomas deshalb nicht fand, weil man sie in einer falschen Richtung suchte, anstatt dorthin zu schauen, wo sie sich nun wirklich und deutlich eröffnet.

Während in der franziskanischen Scholastik des Alexander von Hales, des Bonaventura und ihres Umkreises die systematisierende Schultheologie — *credibile ut factum intelligibile* — zwar eifrig betrieben wird, aber nicht das letzte Wort hat, insofern sie dem *credibile ut credibile*, wie es in der Hl. Schrift hervortritt, auch als Darstellungsform christlicher Weisheit untergeordnet bleibt<sup>3</sup>, wäh-

1 J. Ratzinger, Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura, 1959; M.-D. Chenu, Das Werk des hl. Thomas von Aquin (übers. v. O. M. Pesch = Die deutsche Thomas-Ausgabe, 2. Ergänzungsbd.), 1960, 336–365; A. Hayen, Le Thomisme et l'histoire, *Revue Thomiste* 62, 1962, 51–82; E. Gößmann, Metaphysik und Heilsgeschichte. Eine theologische Untersuchung der Summa Halensis (Alexander von Hales) (= Mitteilungen des Grabmann-Instituts der Universität München, Sonderbd.), 1964; M. Seckler, Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin, 1964; U. Kühn, Via caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin, 1964 (= Kirche und Konfession 9, 1965), bes. 30–43 (Bedeutung der Geschichte und der Christologie im Denken des Thomas); O. M. Pesch, Um den Plan der Summa Theologiae des hl. Thomas von Aquin, *Münchner Theol. Zeitschr.* 16, 1965, 128–137; H. Vorster, Das Freiheitsverständnis bei Thomas von Aquin und Martin Luther (= Kirche und Konfession 8), 1965, bes. 32–44. – Diese Auswahl enthält kein Urteil über die Bedeutung des nicht Aufgeführten. Es ergibt sich aber aus dem Aufgeführten ein vollständiger Überblick über die Lage der Forschung und den Stand der Diskussion.

2 C. Bauer, Die historischen Grundlagen des mittelalterlichen Denkens, *Hochland* 55, 1962, 24–35, 33 – zitiert von M. Seckler (22); dieser setzt sich auch mit ähnlichen Urteilen von A. Dempf (bes. *Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*, 1929, 358–398) u. a. auseinander.

3 Bonaventura, In *Sententias prooemii q. 2 ad 4*. Vgl. J. Ratzinger 136–162. Bonaventura prophezeit das Ende der Vernunfttheologie (*Collationes in Hexaemeron XVII*, 28).

rend Roger Bacon in dieser Hinsicht noch viel weiter geht und, indem er die Abschaffung der systematisierenden Sentenzenmethode schlechthin (nicht erst für eine geistbewegtere Zukunft) fordert, auch seine Pariser Ordensbrüder in seine beißende Kritik der dort gepflegten Art der Scholastik einbezieht<sup>4</sup>, sieht Thomas es anders: Systematisierende Theologie versteht er als die dem Menschen angemessene, seinem Wissenschaftsbegriff entsprechende Glaubenslehre (*sacra doctrina*), welcher Gottes eigene *scientia* die Axiome gibt und über die hinaus wir keine andere Weise, seine Weisheit zu verstehen, haben. Geschichtsphilosophische und -theologische Erörterungen fehlen bei Thomas darum, weil sie keinen besonderen Weg darstellen können, auf dem Gott sich unserm Verstand mitteilt, ungeachtet dessen, daß unser Verstand es mit Daten einer geschichthaften Offenbarung zu tun hat. Unser Verstand wirkt als *intellectus agens* auf die ihm gegebene Weise. Er abstrahiert, verallgemeinert, systematisiert; dies ist das ihm eigene Licht. Übernatürlicher Erleuchtung verdanken wir den Glauben als solchen; im theologischen Verstehen des Gegläubten aber bedienen wir uns unseres natürlichen Intellektlichtes allein<sup>5</sup>.

Daß es sich dabei um den Intellekt eines Christen, nicht um den eines vorchristlichen Philosophen, handelt, diese Einsicht führt etwa bei Bonaventura (um von den Anhängern Joachims von Fiore nicht zu reden) zu bemerkenswerten geschichtlichen Differenzierungen: Die einzige befriedigende Erkenntnisweise ist die rechte Verbindung von Wissenschaft und Weisheit; sie ist *extra Christum* unmöglich und war vor seiner Inkarnation nicht gegeben. Mit Augustin aber trat sie exemplarisch in die Geschichte, und die beiden Bettelorden bringen sie nun zu neuer evangelistischer Aktualität (und in bezeichnender gegenseitiger Unterschiedenheit in der Art, wie sie sich den Problemen der Zeit stellen)<sup>6</sup>. Bei Thomas findet sich nichts dergleichen. Wohl geht für ihn die Aufgabe des Theologen davon aus, daß ihm als Christen eine »zweifache Weise, die Wahrheit bekanntzumachen (*manifestare*)« gegeben ist: Er hat es nicht nur mit Wahrheiten zu tun, »ad quae etiam ratio naturalis pertingere potest« (»quae etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt ducti naturalis lumine rationis«), sondern auch mit Wahrheiten, »quae omnem facultatem humanae rationis excellunt«<sup>7</sup>. Damit ist aber in der Lage der *humana ratio* als solcher keine Änderung eingetreten. Was ihr (im Sinn der zweitgenannten *manifestatio*) der Glaube mitteilt (z. B., daß Gott dreieinig ist), das ist wohl eine Gabe an die *ratio*; ja man muß sagen, daß hier dem Menschen (und das heißt: dem vernunftbegabten Menschen) ein Wunder widerfahren sei, nicht ein unvorbereitetes, willkürliches Mirakel, sondern ein

Alexander von Hales unterscheidet zwischen *sapientia ut scientia* (Metaphysik) und der zu größerer *certitudo* führenden, heilsgeschichtlich bestimmten (»de substantia Dei efficiente per Christum opus reparacionis humanae«) *sapientia ut sapientia*, der Glaubenstheologie (Summa theologica, Quaracchi-Augs. I n. 1-7; vgl. E. Gößmann 15-65).

<sup>4</sup> Opus minus (Fr. Rogeri Bacon Opera quaedam hactenus inedita, ed. J. S. Brewer, I, London 1859, bes. 328-330). »Si igitur aliqua summa deberet praeferriri (dem Text der Hl. Schrift selber) in studio theologiae, debet liber Historiarum factus vel de novo fiendus; ut scilicet aliquis tractatus certus fieret de historia Sacri Textus...« (329)

<sup>5</sup> S. z. B. Summa contra Gentiles III, 150, vorletzter Abschn.; Summa theologiae I q. 1 a. 6; q. 12 a. 13; I-II q. 109 a. 1; a. 6; q. 110 a. 3; De veritate q. 11 a. 1, bes. ad 13 und ad 17.

<sup>6</sup> Coll. in Hex. XXII, 21; Sermo IV, 18 f.

<sup>7</sup> Summa c. G. I, 3.

Wunder der göttlichen Heilsökonomie (*dispositio*)<sup>8</sup>. Neue Erkenntnis wohl, aber keine neue Erkenntnisweise!<sup>9</sup> Dies scheint zu bedeuten, daß es — wie könnte es anders sein? — für Thomas eine Heilsgeschichte gibt (ohne deren Voraussetzung er keine Zeile, nicht einmal seiner Aristoteleskommentare, geschrieben hätte), nicht aber eine besondere heilsgeschichtliche Erkenntnisweise, mithin keine »heilsgeschichtliche Theologie«.

Wenn ich richtig verstehe, gibt es nun aber Interpreten des Thomas, die zei- gen wollen, daß gerade das Scheitern einer gewissen *Art* heilsgeschichtlicher Theologie den Weg für eine recht zu verstehende heilsgeschichtliche Theologie frei machte und daß Thomas diesen Weg auch beschritten hat. Wenn dem so ist, dann hat nicht nur Bonaventura Joachims Zeitalterlehre im Namen einer besser zu verstehenden Heilsgeschichte bekämpft, sondern auch Thomas<sup>10</sup>; dann hat aber auch Thomas, wenn er sich Bonaventuras Einsichten in die geschichtliche Entfaltung der göttlichen Weisheit versagte, sich nicht zugleich der »historischen Dimension« theologischen Denkens als solcher verschlossen<sup>11</sup>. Wenn wir noch dazu bedenken, wie wenig Thomas einer Reform der Theologie von der Art, wie sie Roger Bacon vorschwebt, gerecht wird, wie wenig auch Roger (für den Natur und Geschichte nur verschiedene Aspekte *eines* Entfaltungsprozesses der göttlichen Weisheit sind) mit Thomas' Bemühungen um die besondere Art der menschlichen Zeitlichkeit in wirklicher Auseinandersetzung steht, dann beginnen wir zu ermessen, wie vielfältig das Problem heilsgeschichtlichen Denkens in der Hochscholastik auftritt. Mit einer quantitativen Skala »größeren oder geringeren Interesses an der Heilsgeschichte« kommt man bei diesen Denkern nicht aus. Vielmehr ist mit einer Mehrzahl gründlich verschiedener Typen zu rechnen, deren keinem nur darum zu wenig Bemühung um die Heilsgeschichte nachgesagt werden darf, weil er sich einer gewissen Weise (eines andern Typus), die Heilsgeschichte in der Theologie zu bedenken, versagt.

Was Thomas betrifft, so mag man sich freilich fragen, ob noch so viele Beobachtungen seiner »Offenheit« für das Geschichtliche und Heilsgeschichtliche ihm den Namen eines »heilsgeschichtlichen Theologen« verdienen. Daß aber die geschichtliche Gestalt der Offenbarung ihm mehr als eine nur von außen gegebene Voraussetzung der theologischen Arbeit ist, daß sie vielfach den inneren Gang seines theologischen Denkens bestimmt, daran läßt sich nicht zweifeln. Die Weise, in der nach Thomas der Mensch sein Heil empfängt, ist die Weise des Menschen, und diese ist zeitlich und geschichtlich; nicht anders kann über das Heil vom Theologen nachgedacht werden. Kein »Plan Gottes« ist ihm verfügbar geworden, nach dem er den Gang der Geschehnisse ins Besondere hinein verfolgen und bestimmen könnte. Daß uns Zeit gegeben ist in der Offenheit und Unverfügbarkeit, die der menschlichen Zeit eignet, verwehrt uns aber auch, unser Heil in der Form einer »Geschichtlichkeit« zu bedenken, in der die Zeit keinen Weg von einem zeitlichen Anfang zu einem zeitlichen Ende mehr beschreibt. Die Gnade,

<sup>8</sup> Summa c. G. I, 6: »Hoc autem non subito neque casu, sed divina dispositione factum esse manifestum est ex hoc quod hoc se facturum Deus multis ante prophetarum praeditum oraculis, quorum libri penes nos in veneratione habentur utpote nostrae fidei testimonium adhibentes.« Man lese das ganze Kapitel!

<sup>9</sup> S. z. B. Summa theor. I q. 12 a. 13 ad 3.

<sup>10</sup> Vgl. J. Ratzinger, bes. 97-120; M. Seckler 183-215.

<sup>11</sup> Vgl. M. Seckler 104 f. (gegen J. Ratzinger 142 f.).

an der sich Thomas genügen läßt, ist kein Sprung aus dem Zeitlichen in das Ewige oder in einen existentiellen »Augenblick«, so wenig sie eine stufenweise Vermittlung zwischen Zeit und Ewigkeit erlaubt. (Ein Mittleres zwischen unserer durch die Gnade bestimmten Zeit und ihrem Ende in der Ewigkeit wird abgelehnt.) Die Gnade bringt nichts anderes als sich selbst in unsere Zeit, die somit als *Gnadenzeit* (*tempus gratiae, evangelii, sub lege fidei et caritatis, ultima aetas* vor dem Einbruch der Ewigkeit) mit genügender Klarheit bestimmt ist<sup>12</sup>. Wäre sie es nicht, wären zum Anfang aus Gott und zum Ende in Gott noch weitere Bestimmungen und besondere Zukunftsaussichten hinzuzufügen, dann hätte die Herrschaft Christi, d. h. die Herrschaft der Gnade, noch nicht das letzte Wort für unsere Zeit gebracht. In den heutigen Auseinandersetzungen über Bedeutung, Voraussetzungen und Berechtigung heilsgeschichtlicher Theologie scheint sich Thomas als guter Gesprächspartner anzubieten. Die direkten oder indirekten Gesprächspartner, die er in seiner eigenen Zeit fand, dürfen heute aber auch nicht vergessen werden, besonders nicht Bonaventura, dessen »Geschichtsspekulationen« darin groß sind, daß sie Gott das Gesetz nicht aus der Hand nehmen und nichts anderes einschärfen wollen, als daß Christus die Mitte »aller Dinge« und aller Zeiten ist. Und so wenig berechtigt es sich erwies, Joachims Verständnis des Geschichtlichen gegen Thomas' (oder auch Bonaventuras) andersartiges Verständnis einfach auszuspielen, so wenig wird man darum jetzt in Thomas' Namen Joachims Schau als unerheblich erklären wollen.

Mit diesen Bemerkungen wollte ich nur empfehlen, an neuen Einsichten in die Arbeit der Hochscholastiker mitzuarbeiten. Eine noch so summarische Darstellung des gegenwärtigen Standes dieser Einsichten kann ich hier nicht geben. Es liegt im Wesen der Sache, daß sich »Erkenntnisse des Geschichtlichen« nicht leicht in summierender, verallgemeinernder Weise darstellen lassen. Es könnte dabei zu leicht zu Verkürzungen und Abstraktionen kommen, in denen das Wesentliche der Sache verlorenginge. Dies gilt doppelt, wenn man es mit neuen Erkenntnissen über die Geschichtserkenntnis einer vergangenen Zeit zu tun hat. Es seien hier nur noch zwei Linien angedeutet, auf denen sich solche Erkenntnisse ergeben haben und weiter ergeben können<sup>13</sup>.

## I.

Daß Thomas an der oben angeführten Stelle der Summa contra Gentiles von Erkenntnissen (natürlicher Art) redet, wie sie »auch die Philosophen erlangt haben«, verrät an sich schon ein hohes Bewußtsein des Geschichtlichen. Daß Christen (im Fall dieser Summa in erster Linie dominikanische Missionare) Wahrheiten mit »den Philosophen« gemeinsam erkennen und darlegen, bedeutet ja gerade nicht, daß sie (zum Teil wenigstens, solange sie es nicht mit eigentlichen Glaubenswahrheiten zu tun haben) solche Philosophen sind. In dem Maß, in dem

12 M. Seckler 151-182 (»Die Zeit und das Heil«); 183-215 (»Die Heilszeiten und der Verlauf der Geschichte«); 217-260 (»Die letzte Zeit«).

13 Dabei enthalte ich mich des Urteils über die Wichtigkeit gerade dieser zwei Linien im Gesamtbild unseres Problems. Wie komplex dieses ist, ergibt sich schon aus einer flüchtigen Durchsicht der in Anm. 1 angeführten Literatur. Auf voreilige Systematisierung und »abstracts« oder »digests« sollte hier verzichtet werden. Protestanten wollen ja wieder Thomas, Bonaventura u. a. zu Gesprächspartnern bekommen (dies ist z. B. die Haltung der Arbeiten von U. Kühn und H. Vorster). Daraus würde aber nichts, wenn man auf eine gewisse Art über sie »Bescheid wissen« wollte.

man sich bewußt wurde, daß Thomas nie »als Philosoph« spricht — so viel er sich auch mit den Erkenntnissen der alten Philosophen beschäftigt —, genügte die übliche Fragestellung nach dem Verhältnis zwischen »Theologie« und »Philosophie« nicht mehr. In dem, was Thomas *ungeteilt sacra doctrina* nennt, sind wohl verschiedene *manifestandae veritatis modi* zu berücksichtigen. Die *doctrina* oder *disciplina* des Theologen bezieht sich aber auf alle diese *modi*, und zwar nicht nach einer abstrakten Teilung von Wissenschaften, sondern eher der geschichtlichen Lage des Theologen (zu welcher die Verkündigung unter den Bedingungen seiner Zeit gehört!) entsprechend<sup>14</sup>. Sobald man aufhörte, in den Scholastikern Figuren der Philosophiegeschichte zu sehen, die (zufällig) auch Theologen waren<sup>15</sup>, mußte man auf die Frage stoßen, welche Art von *Theologie* Thomas dazu bestimmt haben mochte, den Stoff seiner Summen zwar nach einem durchaus theologischen Plan (nicht von den Kreaturen, sondern von Gott ausgehend) — oder besser: einem Komplex theologischer Ordnungsprinzipien — zu ordnen, so jedoch, daß die Inkarnation und das Versöhnungswerk Christi durchaus nicht in die »Mitte« des Systems zu stehen kamen. Dies wurde auf der einen Seite als ein Nachteil gegenüber der franziskanischen Weise der Systematisierung empfunden. Auf der andern Seite argumentierte man zugunsten des Thomas: Wo die Inkarnation als »zentrales Prinzip« eines Systems erscheint, ist nicht mehr recht deutlich, daß unser ganzes Heil auf einem *kontingenten* Ereignis beruht. Wohl konnte Thomas die entscheidende Phase der dem »Ausgang aus Gott« entsprechenden »Rückkehr der vernünftigen Kreatur zu Gott«<sup>16</sup> in einer Lehre vom Gesetz und von der Gnade samt ihren Wirkungen (den theologischen Tugenden) darstellen. Aber damit hat er erst von den »notwendigen Ordnungen« des Heils, noch nicht von seinen »geschichtlichen Verwirklichungen«, von der »konkreten Geschichte der Gaben Gottes« gesprochen<sup>17</sup>. Der Prolog zum dritten Teil der *Summa theologiae* sagt, daß, nachdem vom Wege des Heils gehandelt worden sei, nunmehr die Lehre *de ipso omnium Salvatore* und von Seinen Heilsgaben folge. Wie dies nun auch zu beurteilen sei, ein solcher Schritt von »der Versöhnung« zum »Versöhner selbst« sieht nicht aus wie die Ankündigung eines »geschichtlichen Anhangs« zu einem geschlossenen und abgeschlossenen »metaphysischen System«. Hier hat man mit Recht die besondere Weise gefunden, in der Thomas sich dem Problem der Heilsgeschichte stellt<sup>18</sup>.

## II.

Die theologischen Gesamtentwürfe der Frühscholastik schwankten zwischen einer heilsökonomischen Schau, wie sie besonders großartig Hugo von St. Victor (*Summa de sacramentis*) vertrat, und einer von Augustins *Enchiridion* abgeleiteten Systematik, nach der Peter Abaelard als erster den gesamten theologischen Stoff

14 Dazu s. das ganze Buch von M.-D. Chenu. Vgl. auch M. A. Schmidt, Thomas Aquinas and Raymundus Lullus, *Church History* 29, 1960, 123-140. Zur *manifestatio divinorum* nach dem Prolog zum ersten Buch des Sentenzenkommentars vgl. M. Seckler 84 f.

15 Hier ist das Werk E. Gilsons bahnbrechend. Forscher wie M.-D. Chenu und P. Vignaux stoßen in dieser Richtung noch weiter vor. Vgl. die ausgezeichnete Darstellung des »neuen Thomasbildes« bei U. Kühn 19-48.

16 *Summa theol.* I q. 2, Einl.: »de motu rationalis creaturae in Deum«. In I Sent. d. 2, *divisio textus* redet vom *exitus a principio* und vom *reditus in finem*.

17 M.-D. Chenu 357.

18 Vgl. Anm. 1. Der Anstoß ging von M.-D. Chenu aus. Zur weiteren Diskussion s. bes. die Zusammenfassungen von U. Kühn und O. M. Pesch.

dem Dreierschema *fides* — *caritas* — *sacramentum* unterwarf. Die meisten der frühscholastischen Summen (Sentenzenbücher) haben diese beiden Arten des Systematisierens irgendwie miteinander zu verbinden gesucht (wobei man noch andere Vorbilder — z. B. Augustins *De doctrina christiana* mit dem Zweierschema *res* — *signa* — hinzunehmen konnte). So geschah es auch im Sentenzenbuch des Petrus Lombardus. Dasjenige des Petrus Pictaviensis schloß sich zwar vielfach an Petrus Lombardus an, bemühte sich aber um klarere Ordnung<sup>19</sup>.

In der Hochscholastik kehren zwar Kurzdarstellungen zu den reineren Typen, wie sie von Hugo einerseits und Abaelard anderseits vertreten worden waren, zurück<sup>20</sup>. Bei den großen theologischen Summen aber beobachtet man, daß sie entweder dem Vorbild des Lombardus oder dem des Pictaviensis folgen, freilich in der Gliederung und gedanklichen Durchdringung der Lehrstücke weit über diese hinausgehen und auch in der Großanordnung manches Neue bringen<sup>21</sup>.

Thomas' theologische Summe schließt sich dem Pictaviensis an, insofern sie Gottes- und Trinitätslehre getrennt behandelt und die Tugendlehre der Gnadenlehre folgen läßt<sup>22</sup>. Doch gibt es auch eine allgemeine Tugendlehre, die der Gnadenlehre vorausgeht. Wie dies zu verstehen ist, ergibt sich aus Thomas' Gesamtkonzeption des zweiten Teils (vom »Wege der vernünftigen Kreatur zu Gott«). Diese Konzeption ist Thomas' eigene Leistung; und wenn sie als eines der größten Beispiele des Fortschrittes der Systematik von der Frühscholastik zur Hochscholastik gilt, dann muß man auch sagen, daß solcher Fortschritt durchaus nicht eindeutig im Sinne der »Entgeschichtlichung« verläuft, auch dann nicht, wenn man nur den Gang des zweiten Teiles verfolgt und von der Bedeutung des dritten Teiles für das Ganze (s. o.) absieht.

19 Der folgende Vergleich kann nur die groben Umrisse zeigen. Petrus Lombardus: Schöpfung (II d. 1) - Erschaffung und Wesen der Engel (dd. 2-11) - Sechstagewerk (dd. 12-15) - Erschaffung und Urstand des Menschen (dd. 16-20, 23, 29) - Sündenfall (dd. 21 f. 24, 29) - *liberum arbitrium* (d. 25), Gnade (dd. 26-28) - Erbsünde (dd. 30-33), Tatsünden, Laster usw. (dd. 34-44) - Inkarnation und Christologie (III dd. 1-22) - Tugenden (dd. 23-36; d. 23 ausgehend von der Frage: »Si Christus habuerit fidem, spem et caritatem«) - Gesetz und Evangelium (dd. 37-40). - Petrus Pictaviensis: Gott als *creator* (I, 34), innertrinitarische *missiones* (35-37), Übertragungen kreatürlicher Prädikate auf Gott (38) - Erschaffung und Wesen der Engel (II, 1-6) - Sechstagewerk (7: »quantum ad disputationem pertinet, d.h. Ausscheidung des nur erzählbaren und zu kommentierenden, nicht in Quästionen aufzuarbeitenden biblischen Stoffes«) - Erschaffung und Urstand des Menschen (8 f.) - Sünde (10-23) - Gnade und Buße (III, 1-16) - Tugenden (17-30) - Christologie (IV; eingeleitet durch Fragen, die den Alten Bund und den Dekalog betreffen [1-6]). Buch V entspricht Buch IV des Lombarden (Sakamente und Letzte Dinge). Im Gegensatz zu diesem trennt Pictaviensis in Buch I die Trinitätslehre von der allgemeinen Gotteslehre. Die heilsökonomische Entfaltung, die schon bei Lombardus recht undeutlich wird, tritt bei Pictaviensis im Ganzen wohl noch mehr zurück.

20 Bonaventuras *Breviloquium* z. B. hat eine klare heilsökonomische Struktur (Trinität, Schöpfung, Sünde, Inkarnation, *De gratia Spiritus sancti*, *De medicina sacramentali*, Eschatologie). Thomas' unvollendetes *Compendium theologiae* ist nach dem augustinischen Schema (Glaube, Hoffnung, Liebe) aufgebaut.

21 Vgl. M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode II, 1911, 369 f. 515 f.

22 Auf die andersartige, den üblichen Traktaten gegenüber freiere Systematisierung in der *Summa c. G.* (Einordnung der drei theologischen Tugenden in die Gnadenlehre, die den Schluß des 3. Buches bildet, Gotteslehre im 1. Buch, Trinitätslehre zu Beginn des 4. Buches) und im *Compendium theol.* (innerhalb des 1. Teiles, *De fide*) kann hier nicht weiter eingegangen werden.

Zwischen der Lehre von der Sünde (I—II qq. 71—89) und der von der Gnade (I—II qq. 109—114) steht hier eine Lehre vom Gesetz (I—II qq. 90—108), die ihrerseits vom Naturgesetz und vom positiven menschlichen Gesetz über das Gesetz des Alten Bundes zum neutestamentlichen Gesetz der Rechtfertigung (s. q. 106 a. 2) und der Liebe (s. q. 107 a. 1) fortschreitet. Die in solcher Weise sich folgenden »Traktate« beschreiben also die »Bewegung« zu Gott nicht als eine rein logische Bewegung (vom Allgemeinen zum Besondern, vom Göttlichen zum Menschlichen oder umgekehrt, vom Natürlichen zum Gnadenhaften usw.). Vielmehr zeichnet sich durch die Kombination dieser verschiedenen logischen Bewegungen hindurch ein Fortschritt des Geschehens ab. Thomas' Lehre vom Gesetz warnt uns davor, den Komplex des hier Gebotenen rein logisch oder ontologisch erfassen zu wollen. Denn hier wird nicht ein Traktat einfach »eingeschoben«; so wie er hier steht und entwickelt wird (man muß das in Einzelheiten hinein verfolgen), bezieht er Sünde und Gnade auf eine geschichtshafte Weise aufeinander, als eine unmittelbare Folge von Sünden- und Gnadenlehre es darstellen würde. Die Bestimmung des »Gesetzes der Liebe« macht es vollends unmöglich, hier nur an die drei Quästionen (106—108) zu denken, die ausdrücklich vom Gesetz des Neuen Bundes handeln. Hier eröffnet sich der Ausblick auf den *ganzen zweiten Teil*: nach vorwärts, über die Gnadenlehre hinweg, auf die drei theologischen Tugenden, unter denen die Liebe die »größte ist« und die das große ethische Werk, das die zweite Hälfte des zweiten Teils (spezielle Tugend- und Ständelehre) darstellt, eröffnen (II—I q. 1—46) und tragen — und nach rückwärts, auf die allgemeine Lehre von den Tugenden (I—II qq. 55—67), die als *habitus* zwar zu den *principia intrinseca* menschlicher Akte gehören (I—II q. 49, Einleitung), als theologische Tugenden (q. 62) aber nur im Bereich der Gnade (q. 110 a. 3), des *exterius principium humanorum actuum* (*scil. Deus, prout ab ipso per gratiam adiuvamur ad recte agendum* (q. 109, Einleitung; vgl. q. 90, Einleitung), wirken.

Während in der allgemeinen Tugendlehre die natürlichen Tugenden den gnadenhaften (theologischen) vorausgehen, ist es in der speziellen Tugendlehre umgekehrt. Wird in der ersteren die Frage gestellt, ob es außer den natürlichen Tugenden noch übernatürliche bedürfe, damit der Mensch sein Ziel erreiche, und auf diese Weise der Begriff der theologischen Tugend eingeführt (I—II q. 62 a. 1), so redet die spezielle Tugendlehre vom konkreten Leben des Christen. Dabei scheint zunächst vom »Christen« allerdings gar nicht die Rede zu sein. Die ganze Bewegung des zweiten Teils wird als ein logischer Fortschritt vom Allgemeinen zum Spezielleren angekündigt: In dieser Weise verstehe es sich, daß der ersten Hälfte nun die zweite folge und daß innerhalb dieser zuerst komme, »quae pertinent ad omnes hominum status«, sodann, »quae pertinent ad determinatos status« (II—I, prologus). Bei den *determinati status* handelt es sich aber um die *vita activa* und die *vita contemplativa*, und die Berechtigung und Suffizienz dieser zwei Lebensweisen oder Stände wird aus der doppelten Weise des »menschlichen« Lebens nach der allgemeinen Einteilung des menschlichen Intellektes abgeleitet (II—I q. 179 a. 2: »de vita humana, quae quidem attenditur secundum intellectum: intellectus autem dividitur per activum et contemplativum«). Warum redet Thomas hier immer vom »Menschen« und nicht vom »Christen«? Wir erinnern uns daran, daß er dem Menschen im Gnadenstande keine neue Erkenntnisweise zuschreibt; und darum sind auch die in diesem Leben unter der Gnade

möglichen beiden Lebensweisen menschliche und nicht christliche Lebensweisen. Ferner müssen wir uns daran erinnern, daß dem zweiten Teil der dritte folgt und erst in diesem die eigentliche Wirklichkeit des christlichen Lebens zur Sprache kommt. Dennoch ist der zweite Teil, wie die ganze Summa, das Werk eines Theologen, der als Christ zu Christen redet, der z. B., wenn er von der *vita contemplativa* redet, sicherlich nicht an vorchristliche, mohammedanische oder indische Asketen mitdenkt. Daß die »spezielle Ethik« der zweiten Hälfte eben doch dem konkreten Christen gewidmet ist, zeigt sich nicht nur im tatsächlichen Inhalt, sondern auch darin, daß hier die theologischen Tugenden vor den natürlichen behandelt werden, die logische Ordnung (vom Allgemeineren zum Spezielleren), die sonst vorherrscht, also durchbrochen wird. Daß Glaube, Liebe und Hoffnung hier nicht mehr (wie in der ersten Hälfte) aus dem allgemeinen Begriff der Tugend abgeleitet werden, weist darauf hin, daß in der durch das Neue Gesetz der Liebe bestimmten *Epoche*, von der am Ende der ersten Hälfte die Rede war, gnadenhafte Tugenden nicht abgeleitet (aus allgemeinen oder natürlichen Tugenden gewissermaßen sublimiert), sondern mit der Gnade zusammen gegeben werden. Nicht als Mensch, wohl aber als dieser Mensch in dieser heilsgeschichtlichen Epoche ist der Christ primär durch das Leben aus der Rechtfertigung, nicht durch seine menschliche Natur bestimmt, d. h. vom »Menschen an sich« geschichtlich, wenn auch nicht definitionsmäßig, unterschieden<sup>23</sup>.

23 Wie wichtig Thomas' Lehre vom Gesetz ist, um seine gesamte Theologie, besonders auch hinsichtlich unserer Frage, zu beurteilen, wird von U. Kühn klar herausgestellt (bes. 37-48).

I. JOHN HESSELINK

## Calvin and Heilsgeschichte

### »Divina oeconomia in dispensando foedere«

A concomitant of the spirit of »aggiornamento« which has increasingly characterized Protestant-Roman Catholic relations in recent years has been a reappraisal of the Reformation by Catholic historians and theologians. Luther in particular has received much attention, but lately Calvin also is being given a second look by Catholic scholars. His bitterness against the papacy, which went beyond that of Luther, makes it more difficult for these scholars to be as positive about him. Yet the new image in several recent Catholic studies is a great improvement over the traditional one.

With regard to Calvin's understanding of Heilsgeschichte, however, the reactions on the part of at least two Catholic scholars have been basically negative. Both are active in the quest for Christian unity and accordingly write in an irenic manner. Hence there is special reason for taking seriously their criticisms of Calvin's view of the history of redemption and more particularly his interpretation of the relation of the Old and New Testaments.

The one, George Tavard, a French-born American, objects to Calvin's »overesteem for the Old Testament«, and alleges that in Calvin's theology it enjoys the same status as the New. He maintains, further, that for Calvin the contents of the two covenants are identical and consequently possess the same authority for Christians. Tavard acknowledges that Calvin gives five differences between the Old and New Testaments, but, according to Tavard, they »derive accidentally from the necessity of making Revelation progressive«. The classical tradition of Catholic doctrine also emphasized the unity of the two Testaments, he notes, but, »it had in view the unity of their spiritual meaning, not an identity of contents«.<sup>1</sup>

A young Dutch Roman Catholic scholar, L. G. M. Alting von Geusau, comes to much the same conclusion in his thorough study of Calvin's doctrine of infant baptism. He observes with discernment that it was not Calvin but Zwingli who first formulated the doctrine of the covenant, and that it was Coccejus above all

<sup>1</sup> *Holy Writ or Holy Church* (New York, 1959), pp. 101-102. In a later work, *Paul Tillich and the Christian Message* (New York, 1962), Tavard shows a much more sympathetic attitude toward Calvin and uses Calvin's Christology as a criterion against which he criticizes Tillich.

who made the covenant concept the basis of his theology. He notes moreover the fruitfulness of this concept and its impact on many modern Catholic theologians. But when it comes to Calvin's particular development of this notion, he is dissatisfied.

The point of departure for both Zwingli and Calvin, when they compare the two covenants, is the immutability of the divine will and the unity of the whole plan of salvation. In both covenants there is only one redemption because there is only one Redeemer. But the heart of the problem for von Geusau is the way in which this redemption is applied by Calvin, so that »in both covenants it is completely the same (völlig gleich)«. For, along with the other reformers, Calvin insisted that under both covenants there was »the same faith and same doctrine«. Thus, according to von Geusau, for Calvin this redemption is not viewed primarily as a historical event but as a »Wortoffenbarung«, as »the message of a transcendental redemptive will of God, through Jesus Christ«.<sup>2</sup> Redemption as a historical occurrence is merely »a sign of a message« since for Calvin it is not important whether the redemption contained in the promises lies in the past or the future. The root difficulty here is that Calvin has a »transcendent view of the plan of redemption which proceeds from one unchangeable God. In this view lurks the danger that the historical form of revelation in the visible world is not fully brought to expression«.<sup>3</sup>

Von Geusau's critique is unusually thorough and is new as to its particular expression, but this basic criticism is an old one. For scholars of a past generation, when an evolutionary view of revelation was dominant, it is not surprising that Calvin's stress on the fundamental unity of the covenants and the economy of salvation did not find much favor. Seeberg, for example, maintained that »Calvin's legalism results in a tendency to blur the boundaries between the Old and New Testaments«<sup>4</sup>. Paul Wernle likewise alleges that »Calvin in his moral zeal actually denies the difference between the Old and New Testaments, closes his eyes to all of the new values which Jesus brought into the world, and lowers him to the level of a correct interpreter of the old Moses«.<sup>5</sup>

This subject has been treated more sympathetically and occasionally in considerable detail in most of the Calvin researches subsequent to the influential study of

2 *Die Lehre von der Kindertaufe bei Calvin* (Gesehen im Rahmen seiner Sakraments- und Tauftheologie) (Bilthoven, 1963), p. 171. This book was originally part of a larger doctoral dissertation submitted to the Angelicum in Rome. In the Netherlands Dr. von Geusau is active in various ecumenical organizations and was a correspondent at the W.C.C. Assembly in New Delhi.

3 *Ibid.*, pp. 172-173. »Setzt Calvin sich so nicht immer wieder der Gefahr einer Verengung des Begriffes ‚Offenbarung‘ zu einer blossem Wortoffenbarung und einer Unterschätzung der apparitio in carne aus?« *Ibid.*, p. 178.

4 *Lehrbuch der Dogmengeschichte IV*, 2, 3. Auflage (Basel, 1960), p. 566.

5 *Der evangelische Glaube nach den Hauptschriften der Reformatoren*, III, Calvin, (Tübingen, 1919), p. 13. This reproach is still occasionally leveled against Calvin, especially by Lutheran theologians, who trace this alleged tendency to level the two Testaments to a common denominator to a confusion of law and gospel. Cf. E. Schlink's essay in *Antwort* (Zürich, 1956), p. 332. (Here Barth is the principal object of the criticism.) E. G. Kraeling likewise maintains that Calvin »abandons Paul's (and Luther's) antithesis of law and gospel,« largely because he has »Christianized the Old Testament and Judaized the New Testament in his efforts to make the two appear as one«, *The Old Testament Since the Reformation* (London, 1955), p. 32.

Wilhelm Niesel, *Die Theologie Calvins*, which first appeared in 1938<sup>6</sup>. Moreover, scholars in the realms of biblical and systematic theology also express enthusiasm for Calvin's approach to this problem and laud the »careful and circumspect manner« in which he deals with the relation of the Testaments in the *Institutes*<sup>7</sup>, and »the sobriety of the historical critical exposition« in his commentaries<sup>8</sup>. But the criticisms — or misunderstandings — of Calvin's interpretation of Heilsgeschichte persist. In some cases it is due simply to an antipathy to the general theological position represented by Calvin and Reformed theology. In other cases it may be due to a superficial knowledge of Calvin's theology. It is also probably due in part to Calvin's penchant for stressing the unity rather than the diversity of revelation.

But one very important reason may be that a crucial aspect of Calvin's position in this regard has been overlooked, even by Calvin specialists, viz., his notion of »suspended grace«. There are only two scattered references to this idea in the whole of the *Institutes*, so it is not surprising that it has been missed. Calling attention to this key concept will not, of course, obviate all criticism; but it is an overlooked factor which merits serious consideration. First, however, it is necessary to sketch briefly Calvin's understanding of the relation of the two Testaments.

## II

It must be allowed that, particularly for the modern mind, Calvin's phraseology when dealing with the question of the covenants sometimes exposes him to the reproach that he has a static, monistic view of redemptive history. The principle discussion of this subject in the *Institutes* II.9—11 is to a certain extent a polemic against Servetus and the Anabaptists. In fact, Chapter 9 was added in the final edition of 1559 partially in order to refute their views. His thesis is expressed in the title: »Christ, although he was known to the Jews under the law, was at length clearly revealed only in the gospel.« He was known to the Old Testament fathers

6 The great Calvin scholar Doumergue, however, writing before Wernle and Seeberg, concluded his discussion of Chapters 9–11 of Book II of the *Institutes* with the admonition: »Il est singulièrement inexact, on le voit, de repeter que Calvin a confondu l'Ancien et le Nouveau Testament,« *Jean Calvin, les hommes et les choses de son temps*, Vol. IV (Paris, 1910), p. 199. For post-Niesel studies cf. F. Wendel, *Calvin-Sources et Evolution de sa Pensée Religieuse* (Paris, 1950; E. T., 1963); W. Krusche, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin* (Göttingen, 1957), pp. 190–202; H. Berger, *Calvins Geschichtsauffassung* (Zürich, 1955), 9. Kapitel; R. S. Wallace, *Calvin's Doctrine of Word and Sacrament* (Edinburgh, 1953), chapters 1–4; and above all H. H. Wolf, *Die Einheit des Bundes* (Neukirchen, Kreis Moers, 1958). Also relevant are H. Quistorp, *Die letzten Dinge im Zeugnis Calvins* (Gütersloh, 1941; E. T. 1955); and T. F. Torrance, *Kingdom and Church* (Edinburgh, 1956).

7 M. Albertz, *Die Botschaft des Neuen Testaments* I, 1 Teil (Zürich, 1947), p. 12.

8 E. Brunner, *Dogmatik II* (Zürich, 1960), p. 229 (E. T., p. 212). »Die Größe Calvins – man darf wohl sagen seine unerreichte exegetische Größe – besteht gerade darin, daß er, der wie nur wenige andere um den sachlichen Offenbarungszusammenhang beider Testamente wußte, in seiner alttestamentlichen Auslegung so nüchtern beim historischen natürlichen Sinn blieb und aller Versuchung zur Allegorese . . . widerstand,« *Ibid.*

Similarly Karl Barth says that we ought to be grateful and rejoice regarding »the incomparable way« in which Calvin treats »die Verschiedenheit des Handelns und Redens Gottes in der ›Ökonomie‹ des Alten und des Neuen Testaments in der ›substantiellen‹ Einheit von ihm gestifteten Gnadenbundes«, »Calvin als Theologe« in *Reformatio*, VIII. Jahrgang, 5/6, pp. 317–318. Cf. K. D. I, 2, pp. 82–83 (E. T., pp. 75–76); K. D. IV, 1, pp. 55–62 (E. T., pp. 55–59).

»in the same image« in which he now appears to us<sup>9</sup>. In the following chapter on the similarity of the Old and New Testament he affirms that »the covenant made with all the patriarchs is so much like ours in substance and reality (substantia et re ipsa) that the two are actually one and the same«. The difference is only »in the mode of dispensation (administratio)<sup>10</sup>, for the Old Testament, like the New, »was established upon the free mercy (gratuita misericordia) of God, and was confirmed by Christ's intercession<sup>11</sup>«.

Not only that: the fathers under the old covenant shared with us (though imperfectly and fragmentarily) the same inheritance, a common salvation, the grace of the same Mediator<sup>12</sup>, the same Spirit<sup>13</sup>, the same faith<sup>14</sup> and hope<sup>15</sup>, the same church<sup>16</sup> and spiritual worship<sup>17</sup>, in short, the same doctrine<sup>18</sup>. »For God brings forward in the gospel nothing but what the law contains. Thus we see that God has so spoken from the beginning that he has not changed — not even a syllable — with regard to the substance of doctrine<sup>19</sup>.«

The newness of the new covenant refers only to the form or manner in which Christ and the grace of the Holy Spirit are received. It refers to »the external manner of instruction (docendi ratio externa)«, not to the substance which is always the same<sup>20</sup>.

This stress on the unity of doctrine would seem to justify von Geusau's charge that we have a mere »Wortoffenbarung« instead of a dynamic movement in history culminating in the Word made flesh. But it must be remembered that the substance of this doctrine is not some abstract declaration but the living Christ. For »God has never manifested himself to men in any other way than through the Son... From this fountain Adam, Noah, Abraham, Isaac, Jacob and others drank all that they had of heavenly teaching<sup>21</sup>«. Calvin's praise of the Old Testament is based on the fact that Christ is the »fundamentum«, »anima«, »vita«, »spiritus«, »scopus«, »finis« and »perfectio« of the law<sup>22</sup>. And what is said of the law applies to the whole of Scripture, for when it is taken as not referring to Christ who is its only aim (unicum scopum), »it is distorted and perverted<sup>23</sup>«.

9 *Inst. II. 9. 1.*

10 *Inst. II. 10. 2.* Cf. *Comm. Gal. 3:19* (CO 50, 216).

11 *Inst. II. 10. 4.*

12 *Inst. II. 10. 1.* Cf. *Comm. Heb. 8:6* (CO 55, 100).

13 *Comm. Gal. 4:1* (CO 50, 224). Cf. *Comm. Heb. 10:1* (CO 55, 121); *Comm. I Pet. 1:12* (CO 55, 218).

14 *Comm. Heb. 11:13* (CO 55, 155); *Inst. II. 11. 12.*

15 *Inst. II. 10. 7 f.*; *Comm. Jer. 31:12* (CO 38, 661).

16 *Inst. II. 11. 2.*

17 *Comm. Ex. 25:8* (CO 24, 404). Cf. *Comm. Jer. 4:23* (CO 47, 89).

18 »God's constancy shines forth in the fact that he taught the same doctrine to all ages...« *Inst. II. 11. 13.* »The doctrine of God is the same and always agrees with itself (et sui perpetuo similem) that no one may accuse God of changeableness (variationis) as if he were inconsistent,« *Comm. Isa. 2:3* (CO 36, 64).

19 *Comm. Jer. 31:31* (CO 38, 688).

20 *Ibid.*

21 *Inst. IV. 8. 5.* Cf. *Genesis Argumentum* (CO 23, 11-12) and Niesel, *op. cit.*, p. 104 (E. T. p. 106).

22 *Comm. 2 Cor. 3:16, 17* (CO 50, 45-46); *Comm. Rom. 10:4* (CO 49, 196); *Comm. Ex. 24:29* (CO 25, 118); *Comm. Ezek. 16:61* (CO 40, 395); *Comm. Acts 28:17* (CO 48:567).

23 *Comm. 2 Cor. 3:16* (CO 50, 45).

All this notwithstanding, in view of this evidence (and this is only a brief sampling), it is easy to see how Calvin's position lends itself to misunderstanding. In Chapter 11 of Book II of the *Institutes*, however, he proceeds to suggest four differences between the Testaments:

1. In the Old Testament spiritual blessings are represented by earthly, temporal blessings.
2. Truth in the Old Testament is conveyed by images and ceremonies typifying Christ.
3. The Old Testament is literal, i. e., has the character of the letter, whereas the New is spiritual and is written on the heart.
4. The revelation of the Old Testament was confined to the Jewish nation, that of the New is universal<sup>24</sup>.

Elsewhere in the *Institutes* and in his exegetical writings Calvin has much more to say about the differences between the revelation given to the fathers under the law and that which is given in the gospel dispensation, but it is largely a matter of more and less. There is »a more abundant (plenior) revelation« of God's will in Christ than under the law<sup>25</sup>. The fathers knew something of the divine goodness and spiritual kindness promised in Isaiah 55:1, but »it is poured out far more generously and abundantly« to those who are in Christ<sup>26</sup>.

In order to illustrate the relative superiority of God's revelation under the gospel Calvin uses a host of similes and metaphors. One of his favorites is that of shadow (*umbra*) and substance or reality (*veritas*). Christ is the body and reality of the shadows and ceremonies of the law which are abolished when he appears<sup>27</sup>. The metaphor of the shadow also implies vagueness and distance. What was obscure and concealed under the law becomes visible under the gospel<sup>28</sup>. »Those mysteries which they glimpsed in shadowy outline are manifest to us.« When God appeared in his image, Jesus Christ, »he made himself, as it were, visible; whereas his appearance had been indistinct and shadowed<sup>29</sup>«.

Calvin also occasionally uses the metaphor of eating. The fathers drew from the same fulness of Christ that we do, but »they had a more scanty taste of the benefits of God«. But when Christ appeared in the flesh, »the blessings were poured out, as it were, with a full hand<sup>30</sup>«. Although they had only a slight taste of the grace which is generously poured out on us, »yet they (the faithful mentioned in Hebrews 11) were satisfied ...<sup>31</sup>«.

He also portrays the difference between the Testaments in terms of growth or education. The dispensation of the law was the period of the infancy of the church; that of the gospel of the manhood of the church<sup>32</sup>. Moses had to »accommodate himself to the capacity of ignorant people and did not rise above childish elements (*puerilia rudimenta*)<sup>33</sup>«. Even the great men of faith of the Old Testament such

24 This represents a summary of the main points of Chapter 11.

25 Comm. Isa. 54:13 (CO 37, 277).

26 Comm. Isa. 55:1 (CO 37, 281-282).

27 Comm. Isa. 2:3 (CO 36, 64); Heb. 4:8 (CO 55, 47-48); Heb. 4:10 (CO 55, 49).

28 Comm. Zeph. 13:1 (CO 44, 342); Comm. I Pet. 1:10 (CO 55, 216).

29 *Inst.* II. 9. 1. Cf. Comm. Col. 2:17 (CO 52, 110-111); Comm. John 1:18 (CO 47, 19).

30 Comm. John 1:16 (CO 47, 17).

31 Comm. Heb. 11:13 (CO 55, 155). Cf. *Inst.* II. 11. 6.

32 Comm. Gal. 4:1 (CO 50, 225). In the *Inst.* IV. 1. 24 Calvin refers to the period of the infancy of the church as »the swaddling clothes (*incunabula*)« of the church.

33 Comm. Heb. 7:12 (CO 55, 89). Cf. *Inst.* II. 7. 16; II. 9. 4; Comm. John 4:25 (CO 47, 90-91).

as Abraham, Moses and David must be classed as children because no-one under that dispensation »possessed discernment so clear as to be unaffected by the obscurity of the time<sup>34</sup>«.

The metaphor he employs most frequently is that of the sun in reference to Malachi 4:2. The idea here is the gradual dawning of the time of salvation. The progress, however, is not from darkness to light, but from a little light to full light. Moreover, the light at dawn is the same light that we see in the brightness of the midday, viz., Jesus the Sun of Righteousness. Under the dispensation of the law »things were very obscure and God governed his people under a dark cloud (sub obscura nube) . . . But now Christ the Sun of Righteousness has shone upon us<sup>35</sup>«. The fathers had »nothing more than little sparks of that light of life whose full brightness lightens us today<sup>36</sup>«. There was nothing haphazard in all this: God was acting not only according to man's capacity but also according to his divine plan. »For the Lord held to this economy (oeconomiam) and this order in administering (dispensando) the covenant of his mercy. As the day of its full exhibition approached with the passing of time (temporis progressu), the more he increased each day the brightness of its manifestation<sup>37</sup>«.

### III

This brief analysis should suffice to show that Calvin took great pains to describe the diversity within the dispensation of the one eternal covenant<sup>38</sup>. In the light of this evidence it is hardly accurate to maintain that Calvin was unaware of the historical character of revelation and insensitive to what distinguishes the two Testaments. Yet if we were to stop here, it might still be possible to assert that there does not seem to be a sufficiently clear-cut distinction between B. C. and A. D. The coming of the eternal Son of God in the flesh does not seem to receive the full weight it is accorded in the New Testament.

But we have not yet come to what I regard as the decisive difference between the two Testaments. For all the grace which the ancient fathers enjoyed, even though »theirs was a real participation (solida participatio) in God<sup>39</sup>«, was in a sense a suspended grace (suspensa gratia). The difference is more radical than a matter of more or less. Whatever the fathers had, whatever they received or

34 *Inst. II. 11. 6.* Cf. *Comm. Gal. 4:1* (CO 50, 225).

35 *Comm. Dan. 9:25* (CO 41, 182). Cf. *Comm. Rom. 8:15* (CO 49, 149).

36 *Comm. John 1:18* (CO 47, 19). Yet Calvin characteristically points out elsewhere that the fathers possessed sufficient light to preserve them from error and guide them to eternal blessedness, *Comm. Gal. 3:23* (CO 50, 220); *Comm. Heb. 11:38* (CO 55, 169).

37 *Inst. II. 10. 20.* Cf. *Comm. Mal. 4:2* (CO 44, 490-491). Calvin also refers to the »oeconomia divini regiminis«, *Comm. Gal. 4:1* (CO 50, 225), a »successio gratiae«, *Comm. Gen. 48:1* (CO 23, 579) and a »fixum ordinem ac cursum« of events in Heilsgeschichte until the advent of Christ, *Comm. Gen. 49:1* (CO 50, 592).

38 Because of limitations of space, I must omit a discussion of another important facet of Calvin's treatment of Heilsgeschichte, viz., the nature of promise and fulfillment in the economy of salvation. Cf. the treatments of H. H. Wolf, *op. cit.*, pp. 58-62, and W. Krusche, *op. cit.*, pp. 192-193. It is noteworthy that Calvin does not operate with a simple promise-fulfillment schema, for we in the gospel dispensation also live under a »not yet.« The form and nature of our promises is far superior to that of the fathers, but they are still promises. Not until the eschaton will it be possible to realize the complete fulfillment of God's promises, *Inst. II. 9. 3*; *III. 2. 6*; *Comm. Heb. 10:1* (CO 55, 121); *Comm. I Pet. 1:10* (CO 55, 216).

39 *Inst. II. 10. 7.*

experienced of God's grace in Christ was all contingent upon the manifestation of the Son of God in the flesh<sup>40</sup>. The revelation to the fathers was proleptic in that what they enjoyed was based on that which was not yet a visible, historical reality. All the sacrifices and ceremonies of the law would have been »an empty show (inane spectaculum) if the power of Christ's death and resurrection had not been displayed therein<sup>41</sup>«.

The power of the cross and resurrection at the center of history illuminates and gives efficacy to all that precedes and follows. »Because the Incarnate Word is God, his efficacy is not restricted to our own Christian era. Hence he could already by the word of his witnesses and the sacramental cultus draw near to the saints of the old covenant and bestow himself upon them<sup>42</sup>.« But until the time when that reconciliation was actually effected, there would be doubt and uncertainty, not from God's side, but on the part of those who lived before the advent of Christ. For although there was a participation in the grace of Christ, »their faith stood, after a fashion, in suspension (suspensam quodammodo) until Christ appeared in whom all the promises of God are yea and amen<sup>43</sup>«.

Calvin takes this »suspension« so seriously that he can even say that »in a certain sense grace was suspended (suspensa erat) until the advent of Christ<sup>44</sup>«. Consequently, under the law there was no true and real expiation to wash away sins. Old Testament believers therefore »embraced by faith the substance and the body of the shadows when they voluntarily offered themselves to keep the covenant of God<sup>45</sup>«. True, together with us »they were undoubtedly convinced (certo persuasi erant) that God was propitious toward them since he had pardoned their sins ... But we are superior to them not only in instruction (doctrina), but also in accomplishment or completeness (effectu vel complemento), since God today not only promises us the pardon of our sins, but also testifies and affirms their entire blotting out and becoming abolished through the sacrifice of his Son ... Since, therefore, expiation was suspended until the manifestation of Christ, there was never any true expiation under the law. All its ceremonies were only shadowy representations<sup>46</sup>«.

This eschatological idea of »suspension« implies that the ancient ceremonies and sacrifices »imperfectly represent Christ as though he were absent, whereas today he is manifested to us in person<sup>47</sup>«. This does not mean, however, that the

<sup>40</sup> »Whatever God at times conferred (upon the fathers), it was as it were adventitious (quasi adventitium), for all those benefits were dependent on Christ and the promulgation of the gospel,« Comm. Jer. 31:34 (CO 38, 697-698). Cf. Comm. I John 1:2 (CO 55, 301).

<sup>41</sup> Inst. II. 7. 16.

<sup>42</sup> Niesel, *op. cit.*, pp. 106-107. (E. T., p. 109). Cf. Comm. Heb. 9:26 (CO 55, 118).

<sup>43</sup> Comm. Acts. 13:32 (CO 48, 299). »The kingdom which began from David was a kind of prelude (praeludium) and shadowy pattern (specimen) of that greater grace which was delayed and held in suspense until the advent of the Messiah«, Comm. Gen. 49:10 (CO 23, 958).

<sup>44</sup> Comm. Col. 2:14 (CO 52, 108).

<sup>45</sup> Comm. Ex. 24:4 (CO 25, 76). Cf. Comm. Ex. 25:8 (CO 24, 405); Comm. Lev. 6:1 (CO 24, 526).

<sup>46</sup> Comm. Dan. 9:25 (CO 41, 180-181). »Nec salutem promissam constare donec ad Christum ventum fuerit . . . ,« Inst. II. 6. 2.

<sup>47</sup> »Ceremoniae Christum adumbrarent tanquam absentem, nobis hodie veluti coram repraesentatur,« Comm. Gal. 3:23 (CO 50, 220).

Old Testament believers had no share at all in the grace of Christ. As we saw earlier, Calvin insists that theirs was a real participation, not simply a belief in bare promises. But »they possessed Christ as one hidden (*absconditum*) and as it were absent . . . absent not in power or grace (*non virtute aut gratia*), but because he was not yet manifested in the flesh<sup>48</sup>«.

Hence when Paul and the author of the Epistle to the Hebrews refer to the shadows of the law and the inadequacy of its cultus, this does not mean that at that time they had no reality. »Their fulfillment had been, so to speak, held in suspense until the appearance of Christ . . . This must be understood not of efficacy (*non de efficacia*) but rather of mode of signification. For until Christ was manifested in the flesh, all signs imperfectly represented him as if (*velut*) absent, however much he might make the presence of his power and himself inwardly felt among believers<sup>49</sup>.« Unless we »go beyond« the old covenant, there is nothing substantial in it. For it was »wrapped up (*involutum*) in the shadowy and ineffectual observance of ceremonies and delivered to the Jews. It was temporary because it remained, as it were, in suspense until it might rest upon a firm and substantial confirmation. It became new and eternal only after it was consecrated and established by the blood of Christ<sup>50</sup>«.

This is only one facet of a complex problem<sup>51</sup>, but it may help to put in clearer perspective Calvin's understanding of the economy of salvation. His strong, unequivocal emphasis on the unity of the divine will and revelation must be viewed against the background of this key idea of »suspended grace«. With this concept he makes clear not only that all the goodness and grace of God experienced by believers in the Old Testament was dependent on Christ, but also that its actual realization was held »in suspense«, in an eschatological tension, so to speak, until the incarnation, death and resurrection of the Son of God. Calvin here shows a remarkable sensitivity to the living dynamic of this redemptive history<sup>52</sup> and is thus a precursor, in a sense, of the contemporary approach to Heilsgeschichte.

48 Comm. I Pet. 1:12 (CO 55, 218). This and other passages cited above show that it is somewhat inaccurate to say that »there was nothing ›realized‹ about their (the fathers') eschatology,« R. S. Wallace, *op. cit.*, p. 36.

49 *Inst.* IV. 14. 25. Cf. Comm. 2 Tim. 1:1 (CO 52, 345).

50 *Inst.* II. 11. 4. Referring to Hebrews 10:1 Calvin writes, »Apostoli vero consilium est Legem ceremonialem in nihilum redigere, donec ad Christum ventum fuerit, a quo solo pendet tota illius efficacia,« *Inst.* IV. 14. 23.

51 It has also been necessary to omit any reference to the role of the Holy Spirit in the economy of salvation. The notion of »suspended grace« also comes into play here, for the true efficacy of the grace depended not only on the advent of Christ but also on Pentecost and the outpouring of the Spirit. See Comm. John 7:39 (CO 47, 182); Comm. Rom. 8:15 (CO 49, 149); Comm. Heb. 8:10 (CO 55, 103); Comm. Isa. 54:13 (CO 37, 277); Isa. 55:1 (CO 37, 281).

52 Cf. the perceptive essay, »Calvin's Sense of History« by the late E. H. Harbison in *Christianity and History* (Princeton, 1964).

EBERHARD BUSCH

## Der Beitrag und Ertrag der Föderaltheologie für ein geschichtliches Verständnis der Offenbarung

Eine Theologie, die heute grundsätzlich heilsgeschichtlich orientiert und konzipiert sein will, wird in der unerlässlichen Prüfung ihres Entwurfes auf seine Haltbarkeit auch damit zu rechnen haben, daß sie speziell in der Konfrontation mit früheren, innerhalb der Geschichte der Theologie unternommenen Versuchen heilsgeschichtlichen Denkens Aufschluß über die möglichen Konsequenzen, den Sinn und das Gebotensein, aber auch über die möglichen Grenzen und Gefahren ihres Unternehmens bekommen kann. Im Bewußtsein um die möglicherweise eminent klärende wie auch infragestellende Bedeutung historischer Untersuchungen zu früheren heilsgeschichtlichen Konzeptionen für einen neuen Entwurf von Heilsgeschichte sollen im Folgenden einige Erwägungen zur Deutung einer außerordentlich denkwürdigen Artikulation heilsgeschichtlicher Theologie angestellt werden: zur sogenannten *Föderaltheologie*. Es handelt sich in ihr um eine Auffassung von Theologie, die in Anknüpfung an bestimmte Motive der reformierten Theologie (Zwinglis, Calvins, Bullingers) zuerst von *J. Coccejus* wegweisend formuliert und dann besonders durch seinen Schüler *H. Witsius* bekannt und verbreitet worden ist und die überhaupt um die Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert im Übergang der Orthodoxie zu Pietismus und Rationalismus das protestantische Denken recht einflußreich bestimmt und geprägt hat. Die Entstehung der Föderaltheologie erfolgte in der Stimmung eines in manchem durchaus pietistisch gefärbten Unbehagens an der orthodoxen Theologie, an einem mit »quaestiones stultae« befaßten, trockenen, der wahren »pietas« hinderlichen Lehrbetrieb<sup>1</sup>. Hatte zwar auch schon die Orthodoxie dargetan, daß die Theologie den »amor Dei« zum Thema habe, so ging es nun Coccejus ganz entschieden um die klar erfaßte »ratio percipiendi amoris Dei«<sup>2</sup>, und bei der Herausstellung eben dieser »ratio« hatte der Gedanke eines von Gott mit dem Menschen geschlossenen »foedus« zentrale Bedeutung. Mit der Ausrichtung der Theologie auf solches »foedus« aber sollte zunächst zum Ausdruck gebracht werden, daß die Wahrheit, mit der sich die Theologie beschäftigt, nicht eine bloß intellektuelle, unwirkliche, nichts wirkende, nur gedachte, ja eventuell erst vom Menschen ausgedachte Idee, sondern vielmehr eine vor allem praktische und reale, mit tatsächlich geschehenen und geschehenden Begebenheiten um-

1 J. Coccejus, *Summa doctrinae de Foedere et Testamento Dei*, Frankfurt/M., 6. Aufl., 1703, Praefatio.

2 Ib., § 5. Vgl. J. Braun, *Doctrina foederum sive Systema theologiae didacticae & elencitiae*, Amsterdam, 2. Aufl., 1691, 252: *Est igitur foedus Dei: Conventio inter Deum & hominem, de ratione obtinendi summum bonum.*

gehende Angelegenheit ist. Demgemäß richtete die Föderaltheologie in zunehmendem Maße ihre Aufmerksamkeit nicht auf die Erhebung und Behauptung an sich und in sich gültiger, in einem System abstrakter Lehren erfaßbarer theologischer Wahrheiten, sondern auf deren im Horizont menschlicher Wirklichkeit erfolgte und erfolgende Realisierung<sup>3</sup>. Und indem damit in ihr ein ungemeines »Interesse für Geschichte«<sup>4</sup> wach wurde und zugleich der Verdacht aufkeimte, wohl auch von ihr genährt wurde, daß eine immer gleiche, auf ein ewiges Sein bezogene Wahrheit Fiktion sein könne, wurde für sie im Kern der von ihr erkannten theologischen Aufgabe ein doppeltes Anliegen charakteristisch: Einerseits trat in ihr entsprechend der These, daß es in der Theologie auf die Erkenntnis nicht von Gott an sich in seiner transzendenten Aseität, sondern von ihm in seiner Relation zu und seiner Verbindung mit dem Menschen ankomme, der Begriff eines *Bundes* Gottes mit dem Menschen in den Vordergrund. Andererseits nahm sie entsprechend ihrer Einsicht, daß die theologische Wahrheit nicht bloß zeitlos ist, sondern ihre zeitlich je verschiedene Wahrnehmung für sie selbst von Belang ist, das Problem der Verbundenheit der Offenbarung mit dem Bereich der *Geschichte* thematisch in den Blick. Faszinierend hat die Föderaltheologie wohl vor allem wegen ihres kühnen Versuchs zu wirken vermocht, den spezifischen Gehalt der christlichen Offenbarung, das universale Ausmaß ihrer Mitteilung an die Menschheit und die an die zeitliche Differenz gebundene Besonderheit menschlicher Wahrnehmung von ihr in gleicher Weise im Auge zu behalten und sinnvoll miteinander in Einklang zu bringen. Umgekehrt hat freilich die Kritik an ihr sich immer wieder an den Unklarheiten und Widersprüchen in der Kombination dieser verschiedenen Aspekte entzündet und gemeint, daß die Föderaltheologie durch die Weise, in der sie diese Kombination zu einem einheitlichen Gedankengang ausgestaltete, geradezu im Gegenteil ihres ursprünglichen Interesses und Vorhabens gescheitert sei.

Grob gesagt, läuft die Deutung und Kritik der Föderaltheologie, wie sie sich heute fast allgemein durchgesetzt hat, auf die Behauptung hinaus, daß jene Theologie allen ihren in andere Richtungen weisenden Ansätzen zum Trotz in ihrem historischen Resultat selbst doch auch nur einer der Faktoren in der Heraufführung eines theologischen Denkens war, das zu bekämpfen sie sich gewiß mit guten Absichten angeschickt hatte. Für diese auf den ersten Blick widersprüchlich anmutende These vom faktischen Ertrag der Föderaltheologie sprechen in der Tat recht überzeugend wirkende Gründe. Eine hervorstechende Eigentümlichkeit ihrer Konzeption bestand nämlich darin, daß sie bei der Verbindung des Bundesgedankens mit der Orientierung an der menschheitlichen Geschichte von zwei verschiedenen »foedera« Gottes sprach: der eine Bund (*foedus naturale* = *foedus legitime* = *foedus operum*) sei zweiseitig zwischen Gott und Mensch derart geschlossen worden, daß der als *imago Dei* geschaffene Mensch kraft seines natürlichen Vernunftvermögens von sich aus die mit einem zeitlos gültigen Naturrecht identische Verpflichtung Gottes zu erkennen und kraft seiner eigenen Gerechtigkeit zu

<sup>3</sup> Vgl. G. Schrenk, *Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus* vornehmlich bei Johannes Coccejus, Gütersloh, 1923, 139 f: »Die geschichtliche Entwicklung des Heilsratschlusses Gottes ist für uns das eigentlich Greifbare und Faßbare. Hier, nicht bei vorgefaßten Meinungen über Gott, will er (Coccejus) einsetzen«. Darum versuchte er schließlich, selbst den »metaphysischen Hintergrund« der Theologie zu »historisieren«.

<sup>4</sup> A. F. Stolzenburg, *Die Theologie des J. F. Buddeus und des C. M. Pfaff*, Berlin, 1926, 324.

erfüllen imstande war; der andere Bund (*foedus gratiae*) hingegen sei mit dem gefallenen, sündigen Menschen derart geschlossen worden, daß er, einseitig durch Gottes Gnade begründet, in der Form eines Testaments und durch den Gehorsam des von Gott erwählten Mittlers gegenüber der nicht aufgehobenen göttlichen Forderung zustande kam, so daß nun der Mensch nicht mehr durch seine Werke, sondern durch den Glauben an diesen Mittler in die Gemeinschaft mit Gott tritt<sup>5</sup>. In der Sicht der Föderaltheologie verhalten sich die beiden foedera so zueinander, daß der erste dem zweiten zwar vorgeordnet ist, der zweite aber den ersten ablöst und antiquiert. Daß der Gnadenbund i. U. zum Werkbund nicht auf einmal gegeben ist, sondern erst und nur im zeitlichen Nacheinander hervorkommt, und daß überhaupt die Behauptung des Gnadenbundes in der Föderaltheologie stets mit der Beachtung der Dimension der Geschichte Hand in Hand geht, ist von den beiden Sätzen her einleuchtend, daß seit dem Sündenfall einerseits für den gefallenen Menschen eine Verbindung mit Gott nur noch in der Weise eines Gnadenbundes in Betracht kommt, andererseits der Mensch aus dem Bereich der allgemein einsichtigen, das Sein als unveränderlichen Zustand bezeichnenden *lex naturalis* herausgefallen ist und insofern nun eben geschichtlich existiert. Nach der bis heute vorherrschenden Deutung der Föderaltheologie war es freilich für den Gang dieser theologischen Richtung charakteristisch, daß in ihr immer mehr die Vorordnung des Werkbundes vor den Gnadenbund von so ausschlaggebendem, prinzipiellem Gewicht wurde, daß deren Rede vom Gnadenbund und seiner Verwirklichung in der Geschichte sich als eine kaum tiefgehende und weittragende, bloße Modifizierung des Gedankens vom Werkbund und vom menschlichen Naturstand herausstellte und darum schließlich das *foedus gratiae* überhaupt vom *foedus naturae* verdrängt und aufgesogen wurde. Nachdem man nämlich erst einmal das ursprüngliche Gegebensein eines *foedus naturale* und einer menschlichen Fähigkeit, ihm zu genügen, konzediert habe, seien alle Beteuerungen, daß damit seit dem Sündenfall praktisch nicht mehr zu rechnen ist, zu schwach gewesen, um zu verhindern, in der Theologie statt aus der Diskontinuität vielmehr aus der Kontinuität zu solcher ursprünglich-natürlichen Möglichkeit zu denken<sup>6</sup>. Und nachdem man erst einmal in rational-juristischer Begrifflichkeit dem Menschen die Stellung eines bündnisfähigen Partners neben Gott zugetraut und zugebilligt habe, sei die nachträgliche Einschränkung, daß der Mensch nunmehr aber gänzlich von dem rein aus unverdienter Gnade begründeten Bund Gottes abhängig sei, zu wenig fundiert gewesen, als daß sie nicht vielmehr durch das in dem zunächst ausgeführten Gedanken liegende Argument für eine Verselbständigung des Menschen gegenüber Gott konsequenterweise hinfällig werden mußte<sup>7</sup>. Demnach ist also die

5 Vgl. etwa Coccejus, a.a.O., §§ 11 ff., Braun, a.a.O., 253 ff. J. H. Heidegger, *Medulla Theologiae christiana*, Zürich, 1696, 189.

6 So A. F. Stolzenburg, a.a.O., 342 ff.; 360 f. M. Geiger, *Die Basler Kirche und Theologie im Zeitalter der Hochorthodoxie*, Zürich, 1952, 324 f.; 328 ff. W. Nordmann, *Im Widerstreit von Mystik und Föderalismus*, in: ZKG 1931, 166.

7 So H. E. Weber, *Reformation, Orthodoxie und Rationalismus*, Gütersloh, 1940, I/2, 49 f.; 267. E. Bizer, *Historische Einleitung* (zu H. Heppe's »Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche«), Neukirchen, 1958, LXXXVI. Auch G. Schrenk (a.a.O., 141 ff.) hat das, insofern Coccejus' Denken durch den *Bundesgedanken* bestimmt war, kritisiert. Der Nachweis Schrenks, daß die Theologie des Coccejus im *Reichsgedanken* noch ein anderes, von jenem ersten Zentrum wesentlich verschiedenes Zentrum besessen habe und daß er im Bestimmtheit durch dieses die (oben angedeutete) durch den *Bundesgedanken* hervorgerufene Gefahr vermieden habe, scheint mir nicht einleuchtend gelungen zu sein.

Entgeschichtlichung und Verrechtlichung im Verständnis der Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen und also die Einrichtung der Theologie nach der Vorstellung eines zeitlos substanzhaften und abgesehen von aller zeitlichen Veränderung jedem Menschen kraft eigener Teilhabe zugänglichen Seins praktisch als das Resultat des föderaltheologischen Denkens anzusehen. Man hat von der »Tragik« der Föderaltheologie gesprochen, daß die Frucht ihrer Unternehmung in der Förderung ausgerechnet der Bewegung bestand, die zu vermeiden ihr erklärt Motiv war: in der Förderung des *Rationalismus*<sup>8</sup>.

Es ist gewiß nicht zu bestreiten, daß viele Momente der Föderaltheologie in den Rationalismus gewiesen und geführt haben. Aber es ist nun doch schwerlich anzunehmen, daß ihre so energisch in Angriff genommene Bemühung um ein bundesgeschichtliches Denken in der Theologie geradewegs nur eben zu einem Denken hingeführt haben und gänzlich in ihm aufgegangen sein soll, das in Anbetracht seiner Orientierung an einem zeitlosen Vernunft- und Naturbegriff jedenfalls ziemlich genau im Gegensatz zu jener Bemühung stand. Es gibt Gründe dafür, daß das tatsächlich nicht, zumindest nicht durchweg, anzunehmen ist. Die Schlüssefrage, an der sich die These vom Übergang und Aufgehen der Föderaltheologie in den Rationalismus bewähren muß, ist offenbar mit der Frage gestellt, ob die These stichhaltig ist, daß in jener Theologie der Gedanke des Gnadenbundes durch den des ihm vorgeordneten Werkbundes verdrängt worden sei. Waren die von ihr vorgetragenen Argumente für die Antiquierung des Werkbundes wirklich nur nachträgliche, letztlich wirkungslose und unhaltbare Absicherungen, um gegenüber einem im Grunde schon nicht mehr vermeidbaren, längst zugestandenen ausschließlichen Bestimmtheit der Theologie durch die Vorstellung einer *lex naturalis* noch einen Raum für die Offenbarung Gottes im Gnadenbund auszusparen? Und läßt sich im Kreis der Vertreter der Föderaltheologie wirklich eine Tendenz zu fortschreitender Abschwächung jener Argumente feststellen? Es will uns vielmehr scheinen, daß in der Föderaltheologie die von ihr vorgebrachten Argumente für die Antiquierung des Werkbundes durch den Gnadenbund so schwerwiegend waren, daß von ihnen her eine Entwicklung in der von der gewöhnlichen Deutung behaupteten Richtung fernliegen mußte. In ihr läßt sich sogar eine deutliche Linie zeigen, auf der es zu einer gänzlichen Verdrängung, Leugnung oder doch Bestimmung des Werkbundes durch den Gnadenbund kommen konnte. Einige Beobachtungen zur Bedeutung und Tragweite, die die Überholung des *foedus naturale* durch das *foedus gratiae* für die Föderaltheologie hatte, seien im Folgenden zusammengestellt.

1. Zunächst ist es beachtenswert, daß die Aufstellung des Schemas von Natur bzw. Gesetz und Gnade und die bewußte, systematische Vorordnung des einen vor dem anderen an sich keineswegs eine Eigentümlichkeit der Föderaltheologie ausmacht. Diese Auffassung war ihr vielmehr in der Orthodoxie vorgegeben und konnte ganz unabhängig von ihr zur Beherrschung oder Verdrängung der Lehre von der Gnade durch die vom Naturgesetz ausgezogen werden. Bezeichnend für sie war es allenfalls, daß sie jene Ordnung von Natur und Gnade als eine zeitliche zu interpretieren zu unternahm. Originell war sie ja eigentlich erst in ihrem Versuch, die ihr überkommenen theologischen Begriffe und Schemata in den Bereich

8 Stolzenburg, a.a.O., 363.

der erfahrbaren Geschichte zu übertragen, in ihm zu verifizieren und dabei dann allerdings auch neu zu formulieren. Darum hat man die Besonderheit ihres Anliegens wohl nicht schon darin zu sehen, daß sie etwa ein überzeitliches Dekret, geschlossen zwischen Gott und dem Mittler, lehrte, sondern darin, daß sie diesen im Zusammenhang des Verlaufs der menschlichen Geschichte zur Sprache bringen und einsichtig machen wollte<sup>9</sup>. Und dementsprechend ist es verständlich, daß es ihr weniger um die Behauptung eines durch die *lex naturalis* bestimmten Urstands ging; sondern eher darum, diesen in ein Verhältnis zum Vorgang der Geschichte zu bringen. In der Bemühung der Föderaltheologie, orthodoxe Gedanken auf die geschichtliche Erfahrung zu beziehen, zeigt sich, daß ihrem Denken offenbar nicht so sehr ein rationalistischer als vielmehr ein empiristischer Zug eigen war<sup>10</sup>.

2. Daß der Werkbund, verstanden in dem Sinn eines einmal gegebenen Zustands, in dem der Mensch eine zeitlos allgemeine *lex naturalis* von sich aus zu erkennen und zu erfüllen vermochte, für den Menschen seit dem Sündenfall *de facto* nicht mehr durchführbar und insofern nicht mehr gültig ist, hat die Föderaltheologie, mag man ihr auch sonst mangelnde Konsequenz im Entfalten und Durchhalten dieser Aussage vorwerfen, jedenfalls deutlich gesagt. Daran hat vor allem J. Coccejus keinen Zweifel gelassen, indem er den Vollzug des Gnadenbundes geradezu in eins mit dem Vollzug von den Werkbund stufenweise negierenden »abrogationes« darstellte<sup>11</sup>. Und H. Witsius, den man gewöhnlich für die Entwicklung zu einer positiv-kontinuierlichen Entfaltung des Gnadenbundes aus dem Werkbund verantwortlich macht<sup>12</sup>, ist davon zumindest insoweit nicht abgewichen, als er den Sündenfall als von so gravierender Bedeutung für den Menschen einschätzt, daß dieser seitdem als »imago Dei« tief verdorben ist und fortan kein foedus operum mehr mit ihm geschlossen werden kann<sup>13</sup>. So haben auch die späteren Vertreter der Föderaltheologie festgestellt, daß die Menschheit so sehr durch den Sündenfall bestimmt sei, daß der Gnadenbund darum nicht als Fortsetzung, sondern nur als Ersetzung und damit als Aufhebung des Werkbundes aufgefaßt werden kann<sup>14</sup>. Selbst der des rationalistischen Denkens sonst so verdächtige J. F. Buddeus hat das betont und zudem ausdrücklich bemerkt, daß die Antiquierung des Werkbundes sein Überholzsein nicht nur faktisch für den Menschen, son-

9 Vgl. G. Schrenk, a.a.O., 140.

10 Stolzenburg (a.a.O., 365) bucht diesen Sachverhalt freilich als Beleg doch nur für eine rationalistische Tendenz der Föderaltheologie. Die Tatsache scheint noch längst nicht genügend bedacht worden zu sein, daß die Aufklärung, sofern sie empiristisch orientiert war, durchaus einen historischen Sinn ausgebildet und gezeigt hat. Vgl. E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen, 1932, 266 ff.

11 *Summa doctrinae etc.* § 58. - K. Barth (*Kirchliche Dogmatik IV/1*, 64) hat gerade an diesem Punkt Coccejus gelobt.

12 Stolzenburg, a.a.O., 349; 354. M. Geiger, a.a.O., 328.

13 *De oeconomia foederum DEI cum hominibus libri quatuor*, *Leovardiae*, 2. Aufl., 1685, 98. Ders., *Miscellanea Sacra*, *Lugduni Batavorum*, 1736, II, 127: id (foedus operum) cum homine peccatore renovari nequit.

14 J. Braun, a.a.O., 412: ... cum Deus non pepigerit foedus operum cum peccatore, nec tale foedus cum eo pangere possit, postquam foedus operum semel ruptum est. - W. Momma, *De varia conditione & statu Ecclesiae Dei sub triplici OEconomia*, Frankfurt, 1698, I, 201: Peccante Adamo foedus hoc (= operum) eatenus irritum factum est, ut nec vita nec salus vi illius conferri potest... non tam potest de novo cum homine erigi...: nam id plane impossibile est. - Vgl. J. H. Heidegger, a.a.O., 189; 233. B. Pictet, *Theologia Christiana*, Genf, 1696, 632 ff. J. F. Buddeus, *Historia ecclesiastica V. T.*, 3. Aufl., Halle, 1726, I, 102: Nimurum in locum federis operum, successit fedus gratiae.

dern auch für Gott bedeutet<sup>15</sup>. Wie ernst es ihm damit war, beweist seine Überlegung, daß deswegen auch die Heiden, sofern sie es wirklich mit Gott zu tun hatten, nicht von einer Naturoffenbarung, sondern bereits von seiner Gnadenoffenbarung bewegt gewesen sein müssen<sup>16</sup>.

3. Wäre es der Föderaltheologie eigentlich gewesen, in wachsendem Maß dem Werkbund Präponderanz und Prävalenz gegenüber dem Gnadenbund einzuräumen, so hätte sich das speziell in der Wertung des Alten Testaments anzeigen müssen. Nachdem Coccejus den Dekalog mit der im Werkbund geltenden *lex naturae* gleichgesetzt hatte<sup>17</sup>, hätte es ja naheliegen können, die Funktion des alttestamentlichen Gesetzes darin zu erblicken, einzuschärfen, daß die Gnadenoffenbarung den Werkbund zur sie bedingenden Voraussetzung habe oder gar in Kontinuität mit dem im Grund intakt gebliebenen Naturlicht des Menschen erfolge. Tatsächlich aber haben die Föderaltheologen alle nur erdenkliche Mühe daran verwendet, das Alte Testament trotz seiner gemäß der theologischen Tradition selbstverständlich angenommenen gesetzlichen Struktur als nicht zum *foedus operum*, sondern zum *foedus gratiae* gehörig zu erweisen. Hatte schon Coccejus, um seine Lehre von der stufenweise erfolgenden Abschaffung des Werkbundes seit dem Sündenfall glaubhaft zu machen, das Alte in die Nähe des Neuen Testaments gerückt<sup>18</sup>, so haben seine Nachfolger erst recht hervorgehoben, daß mit dem Sünder kein Werkbund geschlossen werden kann<sup>19</sup>, und vor allem mit diesem Argument auf den Gegensatz des Alten Testaments zum Werkbund und auf dessen Zusammenhang mit dem Neuen Testament insistiert. Sie haben die Härte nicht gescheut, wohl die gesetzliche Verfassung des Alten Testaments zuzugestehen und dann dennoch sein Verständnis als *foedus legale* zu bestreiten<sup>20</sup>. Das Protevangelium als exegetische Basis genügte ihnen, das ganze Alte Testament von Anfang an, ausdrücklich auch den Sinaibund<sup>21</sup>, in Zugehörigkeit zum *foedus gratiae* zu verstehen. Das aber zeigt, daß ihnen offenbar alles daran gelegen war, die faktisch ausschließliche Gültigkeit des Gnadenbundes zu behaupten.

4. In einer bestimmten Hinsicht haben die Föderaltheologen allerdings daran festgehalten, daß der Werkbund doch nicht vom Gnadenbund aufgehoben, sondern bestätigt worden sei; und die in diesem Zusammenhang stehenden Aussagen

15 J. F. Buddeus, *Compendium institutionum theologiae dogmaticae*, herausgegeben von J. G. Walch, Frankfurt und Leipzig, 1748, 368 f.

16 Ebd., 452 ff.

17 *Summa doctrinae*, § 13.

18 Vgl. G. Schrenk, a.a.O., 133.

19 H. Witsius, *Miscellanea Sacra II*, 127. A. Heidanus, *Corpus Theologiae Christianae*, Lugduni Batavorum, 1686, II, 5: *foedus operum cum homine lapso & corrupto iniire non potuit*.

20 H. Witsius, *De oeconomia foederum DEI*, 212: *Ubi notandum, per Vetus Testamentum nullo nos modo intelligere pactum legale, de adipiscenda salute per opera nostra, quod a foedere gratiae distinctissimum est.* - J. H. Heidegger, a.a.O., 278 f.: *(Das Alte Testament) aliquid Legis admixtum habuit, quod tamen ipsa Lex operum non fuit.* - J. F. Buddeus, *Compendium instit. theol. dogm.*, 473 f.: *Atque... forma status legalis..., qua vetus testamentum... a statu noui testamenti differebat... Lex autem cum per Mosen tradita adseritur, non ita hoc est intelligendum, ac si Moses euangelium non docuerit, aut, ac si foedus, cum populo israelitico initum, mere legale fuerit.*

21 H. Witsius, *Miscellanea Sacra II*, 127: *Certe Foedus Sinaiticum Foedus Operum esse non potest.* Vgl. J. H. Heidegger, a.a.O., 295. W. Momma, a.a.O., I, 202 f.: *Ergo etiam foedus gratiae est, quod in Sina pepigit & indicavit.* Obwohl die Worte des Dekalogs wie das Gesetz des *foedus operum* klingen: *omnia spirant gratiam, illuc omnia tendunt.*

scheinen denn auch den wichtigsten Beleg für die These herzugeben, daß in der Föderaltheologie der Gedanke des Gnadenbundes durch den des Werkbundes beherrscht und dann nach und nach abgebaut worden sei<sup>22</sup>. Aber hat diese Theologie nicht vielmehr mit diesen Aussagen (innerhalb der ihr gegebenen Möglichkeiten!) die verbindliche Gültigkeit gerade des Gnadenbundes unterstreichen wollen? Denn daß das *foedus operum* im *foedus gratiae* nicht abgeschafft, sondern bestätigt wird, ist nach ihr doch nur insoweit gültig, als der göttliche Mittler an der Stelle der Menschen für sie der göttlichen Gerechtigkeit Genüge leistet<sup>23</sup>. »Et in hac substitutione personae princeps ac essentialis foederum differentia est«<sup>24</sup>. Gerade der Satz, daß der Mittler in seinem Tun das *foedus operum* erfüllt und insofern in seiner Gültigkeit bestätigt hat, soll in der Sicht der Föderaltheologie bekunden, daß es eben für den Menschen nunmehr gänzlich ausgeschlossen ist, diesen Bund selbst zu erfüllen und anders als im Vertrauen auf das Werk des Mittlers innerhalb des Gnadenbundes dem Willen Gottes gemäß zu leben. Was den Gedanken, daß der Vollzug des Gnadenbundes in bezug auf den Mittler auch den Aspekt der Erfüllung des Werkbundes hat, theologisch bestechend macht, ist, daß er zugleich ein Doppeltes ausspricht: daß nämlich zum einen das, was den Menschen rettet und in Gemeinschaft mit Gott bringt, von ihm nicht durch eigene Werke, sondern nur im Glauben als Geschenk empfangen wird<sup>25</sup>; und daß zum andern Gott, auch wenn er das *foedus operum* durch das *foedus gratiae* antiquiert, sich nicht widerspricht und also seine Gnade nicht einfach als Gegensatz oder in Zurücknahme seiner Gerechtigkeit in Kraft treten läßt<sup>26</sup>.

5. Wäre die Föderaltheologie so überaus stark an der Zweiseitigkeit des Bundes zwischen Gott und Menschen im Sinn einer Gleichberechtigung des Menschen mit Gott interessiert gewesen, wie es ihr oft nachgesagt worden ist, so hätte das am ehesten in einer Einschränkung des Gnadencharakters des *foedus gratiae* bemerkbar werden müssen. Statt dessen finden wir in ihr eher den dem entgegengesetzten Zug, immer deutlicher darzulegen, daß und inwiefern die Initiative im Bund Gottes mit dem Menschen allein Gott zukommt. Die völlige Ungleichheit zwischen Gott und Mensch wurde schon nachdrücklich — und zwar auch von späteren Vertretern der Föderaltheologie — für den Werkbund behauptet<sup>27</sup>. Sie wurde darüber hinaus besonders für den Gnadenbund behauptet, indem die Begründung dieses Bundes als

22 A. F. Stolzenburg, a.a.O., 352. M. Geiger, a.a.O., 325, 330.

23 H. Witsius, *De oeconomia foederum*, 99: *Foedus gratiae non est abolitio Foederis operum, sed confirmatio illius, in quantum (!) Mediator omnes conditiones foederis implevit, adeo ut juxta Foedus operum, cui à Mediatore satisfactum est, fideles omnes justificantur & salvantur.*

24 Ebd., 7.

25 Vgl. L. Riissen, *Summa theologiae didactico-elencticae*, Bern, 1703, 281. B. Pictet, a.a.O., 635. W. Momma, a.a.O., I, 201. J. F. Buddeus, *Compendium inst. theol. dogm.*, 439 f.

26 H. Witsius warf scharfsinnig das Problem auf, wie von der Einheit Gottes die Rede sein kann in Anbetracht dessen, daß Gott abschafft, was er selbst einmal eingerichtet hat (a.a.O., 632 f.). Indem die Föderaltheologie Beides festzuhalten versuchte, wird deutlich, wie durch sie das Verständnis Gottes bloß als eines unbeweglichen Seins ins Wanken geraten konnte.

27 J. Coccejus, a.a.O., § 5: *Foedus Dei dum homine aliter se habet ac hominum inter ipsos. Homines enim de mutuis beneficiis: Deus de suis foedus facit. Vgl. L. Riissen, a.a.O., 231. J. F. Buddeus, *Compendium*, 359: In foederibus humanis quaedam partium requiriatur aequalitas; in diuino contra illo summa est inaequalitas, adeo, vt licet inter homines etiam dentur foedera inaequalia, haec tamen inaequalitas nullius fere momenti sit, si cum ea comparetur, quae inter Deum atque homines intercedit.*

nach Art eines Testaments vollzogen verstanden wurde<sup>28</sup>. Damit aber war gesagt, daß das Sein des Menschen in diesem Bund allein aufgrund des ewigen Ratschlusses Gottes und dessen Bestätigung im stellvertretenden Tod Jesu Christi für die Menschen als ein daraus empfangenes Erbe und unverdientes Geschenk ermöglicht ist. Für sich betrachtet, ist also der Mensch, der im Gnadenbund zum Partner Gottes genommen wird, ein solcher Aufnahme unwürdiger Widerpart Gottes<sup>29</sup>. Und so beruht seine Beteiligung am Gnadenbund, auch sofern er in ihm Werke hervorbringt, nicht auf einem von ihm erworbenen Verdienst<sup>30</sup>. Worauf es der Föderaltheologie offenkundig ankam, war, zu zeigen, daß der Mensch im Gnadenbund nicht in Hinsicht auf das, was er vermag und vollbringt, sondern in Hinsicht auf das, was er empfängt, in Betracht kommt. Daß sie an einer Beherrschung oder Verdrängung des Gnadenbundes durch den Werkbund keineswegs ein Interesse haben konnte, daß sie vielmehr durchaus im *foedus gratiae* ihr eigentlich entscheidendes Thema sehen wollte, ist daraus ersichtlich, daß sie, wie sich in zunehmender Deutlichkeit herausstellte, augenscheinlich überhaupt sehr grundsätzlich an der Erfassung des Menschen in seiner passiven Struktur, an der Bestimmung seines Wesens von seinem Angewiesensein und seiner Empfänglichkeit her interessiert war. Das findet seine erhellende Bestätigung dadurch, daß die vorherrschende Tendenz der Föderaltheologie die war, von der thematischen Orientierung an dem aus Gnaden geschlossenen *foedus* zu der an der *oeconomia*, d. h. an der Asteilung und Verteilung jener Gnadengabe an die Menschen überzuwechseln. Das wird weiter dadurch bestätigt, daß dieser Theologie wohl stark daran lag, in ihrer Auffassung von Gott sein Verhalten weniger durch eine zeitlos absolute Norm, sondern vielmehr aus seiner (eben gnädigen) Einstellung auf die Schwachheit und Beschränktheit des Menschen bestimmt zu begreifen. Indem sie aber dergestalt auf die Erkenntnis des Bundes gerade in seiner Form als Gnadengabe und der passiv-empfangenden Art der menschlichen Beteiligung an diesem Bund ausgerichtet war, kam es in ihr zu einem Desinteresse an einem diesem Bund vorgeordneten, den Menschen auf seine aktiven Fähigkeiten ansprechenden Werkbund. Nebenbei sei hier das kuriose Faktum erwähnt: als der reformierte Theologe P. Poiret vom Gedanken des den Menschen doch nur zum Lohndiener erhebenden Werkbundes überhaupt keinen Gebrauch mehr zu machen beschloß, hat ausgerechnet ein lutherischer Orthodoxer, J. W. Jäger, gegen ihn Coccejus und Witsius ausspielen und auf sie zurückgreifen wollen und darauf bestanden, daß die theologische Rede vom Gnadenbund ohne die Voraussetzung eines vorzeitlichen, gesetzlichen, den Menschen irgendwie als »mercenarius« verpflichtenden Werkbundes nicht möglich sei<sup>31</sup>.

28 J. Braun, *Doctrina foederum*, 252: *Foedus Dei non ejusdem naturae, ac inter homines. Homines enim de mutuis benefacis disponunt, ob mutuam quandam necessitudinem quae inter eos intercedit . . . Deus enim hominibus non indiget: sed de suis beneficiis disponit.* 1. Cor. 4:7. Ut potius *Dei* quam *hominis foedus* dici debent, & magis sit *Testamentaria dispositio*. 277 f.: Der Gnadenbund ist nicht ein: novum foedus operum. Denn: *Foedus gratiae maxime habet naturam Testamenti.* J. H. Heidegger, a.a.O., 239: (*Testamentum*) differt a Foedere gratiae, quia illius causa est.

29 J. H. Heidegger, a.a.O., 189. W. Momma, a.a.O., I, 5.

30 L. Riissen, a.a.O., 284. J. F. Buddeus, *Compendium*, 444.

31 J. W. Jäger, *Examen theologiae novae et maxime Celeberrimi Dn. Poireti*, Frankfurt und Leipzig, 1708, 207 ff. - Einem zeitgenössischen Bericht über die Föderaltheologie ist zu entnehmen, daß den lutherischen Theologen angeblich am ehesten die Lehre vom

6. Wie wenig die Föderaltheologie darauf aus war, den Gedanken eines durch die zeitlose *lex naturae* regierten Werkbundes zum leitenden Begriff ihrer Theologie zu machen, kann man besonders der in ihr wahrnehmbaren Neigung entnehmen, den Gedanken jenes dem Gnadenbund vorgeordneten Bundes von solchem Verständnis zu lösen und ihm durch seine Beziehung auf den Gnadenbund einen neuen Sinn zu geben. Es ist bemerkenswert, daß Coccejus die Verfassung des noch nicht gefallenen, zur Schließung eines Werkbundes mit Gott noch fähigen Menschen in einer Weise beschreiben konnte, die von einem idealen *status perfectionis* deutlich entfernt ist und eher als »Anfangsstadium einer Höherentwicklung«<sup>32</sup> bezeichnet werden könnte. Die Definition des Coccejus vom Menschen im Urstand scheint schon nicht aus der Vorstellung einer abbildlichen Entsprechung zu einem ewig-unveränderlichen, naturgesetzlichen Zustand gewonnen, sondern bereits im Blick auf seine Existenz im geschichtlichen Wandel entworfen zu sein<sup>33</sup>. Zwei Überlegungen ermöglichten es der Föderaltheologie in der Tat, immer mehr den Werkbund nur als ein schon auf das Folgende weisendes, vorübergehendes Anfangsstadium der mit dem Gnadenbund erfüllten Geschichte und darum auch den Zustand des Menschen in jenem Bund nicht bloß als perfekt, sondern als perfektibel aufzufassen: Zunächst die Überlegung, daß der Mensch, wenn ihm Gott nach der einhellenigen Ansicht der Föderaltheologie im *foedus operum* für seinen Gehorsam die *promissio vitae* gab, folglich Besseres als das ihm schon Gegebene immer noch *vor sich* hatte<sup>34</sup>; sodann die Überlegung, daß die Erscheinung des *foedus operum*, wenn die Behauptung seiner Antiquierung durch das *foedus gratiae* auch nur irgendwie sinnvoll sein soll, als *temporal begrenzt* begriffen werden muß<sup>35</sup>. Zudem ist noch Folgendes zu bedenken: Die föderaltheologische Terminologie war bekanntlich abhängig von Begriffen und Denkformen der zeitgenössischen Jurisprudenz. Nun haben freilich die damaligen Rechtsgelehrten, für die das Problem der Möglichkeit, Tragweite und Grenze von »*foedera*« übrigens auch eine eigenartig zentrale Rolle spielte, den Grundsatz formuliert, daß der Begriff des »*foedus*« eigentlich nicht ins Naturrecht, sondern ins positive Recht gehört. Ihr Argument dafür war, daß es im Naturrecht insofern keine Bündnisse gibt, als in ihm jede Verbindung und Verpflichtung unmittelbar selbstverständlich und einleuchtend sein muß und jedes erst durch einen expliziten Bundesschluß wirksame

*foedus operum* in der reformierten Föderaltheologie akzeptabel erschien; und weiter, daß die Lutheraner besonders in der Betonung der relativen Verselbständigung des Menschen durch die Annahme der *Zweiseitigkeit* im »*foedus*« eine Möglichkeit zur kontroverstheologischen Polemik gegen die »*praedestinatio absoluta*« sahen (E. Weismann, *Introductio in Memorabilia Ecclesiastica*, 2. Aufl., Halle 1745, II, 1102 f.). So ist zu fragen, ob H. E. Webers Urteil zutreffend ist, daß speziell die reformierten Föderaltheologen für die juristisch-rationale Abtötung des Bundesgedankens verantwortlich zu machen sind (Reformation, Orthodoxy und Rationalismus, I/2, 49 f.).

32 So J. Moltmann, Geschichtstheologie und pietistisches Menschenbild bei J. Coccejus und Th. Undereyck, in: Evangel. Theol., 1959, 346. Vgl. auch G. Möller, Föderalismus und Geschichtsbetrachtung im 17. und 18. Jahrhundert, in: ZKG 1931, 408.

33 Coccejus, *Summa doctrinae*, § 22: Vivere, intelligere, velle, posse, non nisi tenuissima adumbratione sunt homini cum Deo communia. Nam, ut hominis esse est fluere, ita vivere est agi, intelligere est mutari, velle est ferri, posse est tolli & dependere.

34 Vgl. etwa B. Picet, a.a.O. 305.

35 J. Braun, a.a.O., 265: *Foedus operum...* non diu stetit. 278: ...quod istud foedus (*operum*) fuerit *mutabile*: at foedus *gratiae* sit *aeternum*. J. H. Heidegger, a.a.O., 189: Werk- und Gnadenbund sind so zu unterscheiden: illud *temporale* & παλαιούμενον, hoc *durable et aeternum*.

»foedus« also nicht zeitlos allgemeingültiger Natur sein kann<sup>36</sup>. Bündnisse haben ihren Grund primär nicht im Intellekt, sondern im Willen und ihren Ort im Bereich des Zufälligen, Begrenzten, Zeitlichen, also da, wo es sich nicht von selbst versteht. Diesem Argument haben sich die Föderaltheologen nicht verschließen können und so haben sie zugegeben, daß die Annahme eines vernunftbestimmten, natürlich-gesetzlichen Urstands genau genommen sein Verständnis als »Werkbund« ausschließt<sup>37</sup> und daß ein bundesmäßiges Verhältnis zwischen Gott und Mensch eigentlich erst im Bereich der Geschichte und aufgrund des göttlichen Gnadenwillens denkbar ist. Daraus konnte gefolgert werden nicht nur, daß vom foedus zwischen Gott und Mensch strikt erst da die Rede sein kann, wo der Mensch aus seinem vorzeitlichen status naturae gefallen ist<sup>38</sup>, sondern auch dies, daß schon der noch nicht gefallene Adam, sofern bereits mit ihm Gott einen Bund schloß, dann eben auch rein aus göttlicher Gnade mit Gott verbunden war. Hielt man nämlich daran fest, daß Gott auch im Urstand mit dem zwar schon an sich und von sich aus ihm verpflichteten und insofern verbundenen Menschen dennoch einen expliziten Bund schloß, dann war damit, konsequent gedacht, auch für den Urstand sowohl die Verschiedenheit und Unvergleichlichkeit von Gott und Mensch als auch die Begründung jenes Bundes durch die gütige Kondeszendenz Gottes nachdrücklich ausgesagt<sup>39</sup>. So wurde es möglich, den Werkbund so auszulegen, daß er selbst schon Züge des Gnadenbundes zeigte, und legte es sich nahe, den in jenem ersten Bund lebenden Menschen so zu definieren, daß er als perfektibel, auf Geschichte angelegt und als bereits der Gnade bedürftig erschien.

Diese Beobachtungen mögen genügen, um deutlich zu machen, daß offenbar das dominierende Interesse der Föderaltheologie auf die Erfassung des foedus gratiae ausgerichtet war und daß es wohl kaum aus den sie primär leitenden Motiven erklärlich ist, wenn es in ihr zu einem Abbau des foedus gratiae durch die Idee des foedus naturae kam<sup>40</sup>. Bezeichnend war es für sie vielmehr, durch den Gedanken des foedus gratiae den des foedus naturae in den Schatten zu stellen und über-

36 S. Pufendorf, *De jure naturae*, 1688, 905: *Inter illos, qui juris naturalis observantiam cultu morum profitentur, talia foedera non sunt necessaria.* - Schon H. Grotius meinte, daß das vom natürlichen Urstand entfernte menschliche Leben »pacto quodam« geregelt sein müsse (*De jure belli ac pacis libri tres*, Amsterdam, 1632, 80). Die Kritik an der Föderaltheologie arbeitet zumeist mit der Hypothese: rechtliches = ungeschichtliches Denken. Erik Wolf hat dagegen gezeigt, daß gerade von der damaligen Jurisprudenz ein Impuls zur Abkehr von der Idee eines zeitlosen Naturrechts und zur Wahrnehmung des »geschichtlichen Lebens des Menschen« ausging (Große Rechtsdenker der Deutschen Geistesgeschichte, 2. Aufl., Tübingen, 1944, 294 ff.; 367 ff.).

37 So besonders A. Heidanus (a.a.O., II, 2), der betont feststellte, daß das Verhalten des Menschen im »status naturae« jedenfalls »non fit ex aliqua vi foederis«. Vgl. auch J. H. Heidegger, a.a.O., 189.

38 So A. Heidanus.

39 L. Riissen, a.a.O., 231: *Stricte loquendo foedus inter Deum & hominem intercedere non potest; tam, quia nulla datur, inter Deum & hominem ... proportio; tum quia homo absque ullo pacto ad obsequium Deo praestandum tenetur ... Verum Deus sola benignitate impulsus, voluit creaturam sibi jam subditam & omnia debentem, initio foedere ad sui communionem invitare.* - Das betont besonders auch J. F. Buddeus, *Compendium*, 357 ff.; und J. H. Heidegger, a.a.O., 187.

40 Es ist erwähnenswert, daß Salomo van Til, bei dem die Dogmatik bereits in die Darstellung von zwei nebeneinanderstehenden, selbständigen Theologien, eine natürliche und eine offenbare, auseinanderfiel, dann das foedus operum nicht etwa in der theologia naturalis, sondern in der theologia revelata entfaltet hat: *Theologiae utriusque Compendium cum naturalis tum revelatae*, Lugduni Batavorum, 1704.

haupt zu verdrängen, so daß es nicht verwunderlich ist, wenn gelegentlich Vertreter der Föderaltheologie bewußt exklusiv nur noch vom *foedus gratiae* zu handeln gedachten<sup>41</sup>. Der Ausgang und die weiterwirkende Fortsetzung der Föderaltheologie scheint mithin nicht im Rationalismus zu suchen sein, sondern dort, wo die Konsequenzen aus einer beherrschend durch die Vorstellung des *foedus gratiae* bestimmten Anschauung gezogen wurden.

Worin bestanden diese Konsequenzen? Zum Verständnis dessen muß der bereits angedeutete Gedanke, daß in jener Theologie die Behauptung des Gnadenbundes stets mit einem auf die Geschichte gerichteten Denken verbunden war, näher erläutert werden. Dieser Satz ist einleuchtend, wenn man bedenkt, daß das Gegebensein des Gnadenbundes ja sofort auch die Aufhebung eines rein von der *lex naturae* regierten menschlichen Zustands implizierte. In der Tat waren alle Föderaltheologen bewußt und ausführlich darum bemüht, den Gnadenbund und die Dimension menschlicher Geschichte gedanklich zu kombinieren. Der entscheidende Begriff, den Gnadenbund in seinem Bezug zur Geschichte zu bezeichnen, war der Begriff »oeconomia«<sup>42</sup>. Man bediente sich seiner, um zu verdeutlichen, daß, während ein Naturbund nur als unmittelbar auf einmal gegeben gedacht werden kann, der Gnadenbund im Nacheinander von verschiedenen Weisen seines Gegebenwerdens vorzustellen ist<sup>43</sup>. Und zwar wurde er im Besonderen als Ausdruck dafür gebraucht, daß das *foedus gratiae* unbeschadet dessen, daß es hinsichtlich seiner »substantia« sich gleich bleibt, hinsichtlich seiner »modi« und »circumstantiae«, in denen es dem Menschen zuteil wird, zeitlich differenziert ist<sup>44</sup>. In der Rede von den verschiedenen Ökonomien des einen Gnadenbundes war zunächst nur der Unterschied von Altem und Neuem Testament anvisiert<sup>45</sup>. Unter der »substantia« der Ökonomien wurde hingegen der in Jesus Christus beschlossene, erfüllte und zusammengefaßte Gnadenwillen Gottes verstanden. In dem Maße, in dem Jesus Christus in die unveränderbare »substantia foederis« hineingenommen wurde,

41 A. Heidanus, a.a.O., II, 3: *Proprie ergo loquendo unicum tantum est foedus Dei, quod ab initio mundi obtinuit, & usque ad finem obtinebit, nempe foedus illud gratiae sanctum in Christo Jesu.* – Daß die Saumurer Föderaltheologie ähnlich gedacht hat, hat J. Molmann eindrücklich dargelegt: Prädestination und Heilsgeschichte bei Moyse Amyraut, in: ZKG 1953, 281. - W. Mommas Föderaltheologie fing so denn auch direkt mit der Darstellung der Entfaltung des Gnadenbundes an. Zu P. Poiret siehe Anmerkung 31. Vgl. auch F. C. Oettinger, Biblisches und emblematisches Wörterbuch, 1776, 86 ff.: Der Werkbund sei nicht schriftgemäß; es gebe nur einen einzigen, nämlich den Gnadenbund, und zwar »in seiner zerschiedenen Offenbarung«.

42 Synonym zu »oeconomia« wird »dispensatio« gebraucht; im Deutschen wurde »oeconomia« seinerzeit zumeist mit »Haushaltung«, »Zudenung« oder »Anstalt« wiedergegeben.

43 Vgl. J. Braun, a.a.O., 414. 279: Die beiden foedera sind zu unterscheiden: *quod foedus operum unico tantum modo administratum fuerit, sed foedus gratiae triplici modo, secundum triplicem oeconomiam.*

44 J. H. Heidegger, a.a.O., 254: *Id foedus gratiae quoad substantiam unicum, quoad oeconomiam differentiam recipit.* Ebenso: J. Coccejus, a.a.O. §§ 277 f. H. Witsius, a.a.O. 200. L. Riissen, a.a.O. 279. J. F. Buddeus, Compendium, 456 f. J. H. Majus, *Oeconomia temporum novi testamenti*, Frankfurt, 1708, 2. Vgl. auch den A. H. Francke nahestehenden, pietistischen J. J. Rambach, *Institutiones hermeneuticae sacrae*, 3. Aufl., Jena, 1729, II/1, § 3: *Si igitur ipsam foederis gratiae substantiam spectemus, non nisi unum illud est; sin ad circumstantias attendamus, variis illud seculorum oeconomis dispensatum fuit.*

45 J. Coccejus, *Summa doctrinae*, § 277. Einige seiner Schüler, z. B. L. Riissen, W. Momma, J. F. Buddeus, unterscheiden noch einmal innerhalb des Alten Testaments zwei Ökonomien: *ante legem* und *sub lege*.

konnte er nicht nur im Alten Testament vorausgesetzt werden, sondern war man auch veranlaßt, ihn vor allem nach seiner Stellung in dem von Coccejus »abrogatio secunda« genannten, nach dem Sündenfall am Anfang des Gnadenbundes übergeschichtlich geschlossenen Pakt Gottes mit ihm zu betrachten und ihn dabei so von seiner Menschwerdung losgelöst zu denken, daß sie allenfalls als die bedeutendste Gestalt seiner Wirksamkeit galt<sup>46</sup>. Damit wurde dann zugleich der Gedanke der testamentarischen Begründung des Gnadenbundes so dominierend, daß der Gedanke des »foedus« dahinter zurücktreten und der Begriff des „testamentum“ einfach den Sinn eines aeternum propositum, eines göttlichen Planes bekommen konnte, der in der Geschichte ausgeführt wird<sup>47</sup>. Und damit drängte sich weiterhin im Verständnis Christi eine Auffassung auf, in der er vorwiegend nur in seiner erhöhten, himmlischen Gestalt, als Herrscher in seinem Reich und über die Geschichte oder vielmehr als der Inbegriff der vollendeten *imago Dei* ernstgenommen wurde<sup>48</sup>. Mit dem Gedanken der sich gleichbleibenden *substantia foederis gratiae* war nun gewiß nicht eine Negation des geschichtlichen Wandels im Bestimmtsein durch sie gemeint. Sie ist einerseits, alles Heil vermittelnd, angelegt auf Verteilung und Austeilung (»Ökonomien«) des Heils in der menschlichen Geschichte; und sie faßt andererseits in sich zusammen, was im Verlauf der Geschichte der Offenbarung und des Heils in das Nacheinander zeitlicher Situationen ausgelegt ist. So ist sie zwar in der Realisierung und Vollstreckung ihrer Mitteilung an die Menschen in ihren Situationen nicht an sich, sondern immer nur in verschiedenen, sich wandelnden Weisen gegeben. Aber eben deshalb gab nun die Voraussetzung der substanzialen Einheit des Gnadenbundes der Föderaltheologie Anlaß und zugleich sozusagen auch Rückendeckung, sich weit zur Wahrnehmung der Verschiedenheiten und Besonderheiten menschlicher Bestimmtheit durch den Gnadenbund zu öffnen und vor allem darauf die Aufmerksamkeit zu lenken. Darum wurde nicht so sehr die unwandelbare Substanz der Offenbarung, sondern die geschichtliche Seite ihres Offenbarwerdens in ihren Ökonomien, weniger der Geber als vielmehr das Gegebenwerden des Heils in den Situationen des Menschen zum Zentrum des föderaltheologischen Interesses<sup>49</sup>.

46 Vgl. J. H. Heidegger, a.a.O., 237: *Sponsio Christi ab aeterno coepta in tempore per gradus quosdam processit. Statim enim post lapsum Filius Dei vadimonium suscipe, & multa pro Mediatore & Sponsore agere coepit.*

47 Vgl. besonders W. Momma, a.a.O., I, 9 f. Auch J. Braun, a.a.O., 414, und J. H. Heidegger, a.a.O., 239.

48 Das wird besonders bei dem (allerdings mystisch beeinflußten) J. W. Petersen deutlich: »Jesus Christus . . . Nach seinen vielfältigen Oeconomien«, Frankfurt, 1721. Hier wird Christus so sehr als das »vorweltliche himmlische Mittel-Wesen« und als der alles gründende, regierende und zusammenfassende Herrscher verstanden, daß der Bezug auf seine Inkarnation und sein Leiden kaum noch klar ist.

49 K. Barth (*Kirchliche Dogmatik*, IV/1, 61 f.) hat bemerkt, daß die Föderaltheologie durch ihr Interesse vorwiegend an der menschlichen Beteiligung am Gnadenbunde die *Geschichte* Gottes mit dem Menschen durch eine Reihe von *Geschichten* ersetzt habe und damit einem eigentlich partikularistischen Denken, das die Einreihung einiger i. U. zu anderen Menschen in die Heilsgeschichte zum Gegenstand nahm, Raum gegeben habe. Daß dieses Interesse am Menschen jedenfalls nicht zu einem spinozistischen Stoizismus (so Stolzenburg, a.a.O. 374 f.), sondern zu einem vergeschichtlichen Denken der Offenbarung führte, hat schon G. Möller gezeigt: Föderalismus und Geschichtsbetrachtung im 17. und 18. Jhd., in: ZKG 1931, 393 ff. Mir scheint freilich, daß eben der Gedanke des Bundes und seiner ökonomischen Gestaltung, was G. Möller gerade bezweifelt (393), zu solchem geschichtlichen Denken geführt hat und nicht der für die Föderal-

Der Begriff »oeconomia« ist nicht zufällig zur Erläuterung des »foedus gratiae« verwandt worden. Denn in gewisser Weise hat die Verschiedenheit und das Nacheinander der Ökonomien im Gegebenwerden des foedus gratiae schon in der Begründung dieses Bundes als eines *Gnadengeschehens* seinen Ursprung. Daß Gott sich dem Menschen in Gnade zuwendet, ist nach der Anschauung der Föderaltheologie nämlich dadurch ermöglicht und begründet, daß Gott sich dabei in seinem Verhalten nicht direkt und bloß durch seine absolute »potestas« leiten, sondern vielmehr diese Eigenschaft durch seine »benignitas« begrenzt, bestimmt und geformt sein läßt<sup>50</sup>. Indem seine Macht in ihrem Wirken und Hervortreten durch seine Güte bestimmt und gemäßigt wird, wird das, was er will und wirkt, derart in ein Maß gebracht, daß in der Ausführung seiner Absicht planvolle Weisheit regiert und sichtbar wird<sup>51</sup>. In dieser Weisheit verwehrt es sich Gott, sich despottisch, willkürlich, auf einmal gemäß seiner unendlichen Macht dem Menschen vorzustellen; in ihr hält er vielmehr so an sich, daß er sich umsichtig, unüberrückt, allmählich hervortut und eben dabei sich gütig nach der Schwachheit des Menschen richtet<sup>52</sup>. Gott ist im Gnadenbund insofern gnädig, als er in ihm nicht unmittelbar und allgemein nach immerwährenden Gesetzen seiner Allmacht verfährt, sondern sich in philanthroper Weisheit ökonomisch auf die beschränkte und jeweilige Situation des Menschen einstellt und sich in Herablassung zu ihm (συγκατάβασις) und in Anpassung an seine begrenzte Fassungskraft (accomodatio) offenbart. Weil nun die menschlichen Situationen nicht ständig dieselben sind, bekundet sich die Weisheit Gottes in seiner Zuwendung zum Menschen darin, daß er je zu verschiedenen Zeiten in verschiedenen Ökonomien offenbar wird. Und weil der Mensch nicht alles, was Gottes Absicht ausmacht, auf einmal fassen kann, besteht Gottes Weisheit darin, sich ökonomisch nach und nach zu offenbaren und so in der Abfolge der verschiedenen Weisen seiner Offenbarung mit dem Menschen pädagogisch vorzugehen. Im Entfalten und Durchdenken des mit diesen beiden Sätzen Gesagten verlief der Weg, auf dem die Föderaltheologie zu einer erstaunlich konsequenter geschichtlicher Auffassung der Offenbarung vorzustoßen vermochte.

1. Der Ökonomiegedanke hatte zunächst die Bedeutung, im Verständnis der Offenbarung den Blick für die *Verschiedenheit* ihres Gegebenseins zu schärfen. Coccejus war hier bahnbrechend mit seiner Interpretation des Verhältnisses von Altem und Neuem Testament. Er erklärte nämlich den Unterschied, daß die Of-

theologie in keiner Weise gewichtige Gedanke vom Fundament, auf dem die Kirche fortbaue (so G. Möller).

50 Vgl. J. F. Buddeus, Compendium, 362.

51 J. W. Jäger: concedimus, Deum esse absolutum . . . Dominum . . . At hoc dominio absoluto Deus circa hominem . . . uti non voluit, sed mira quadam συγκατάβασις: ita illud temperavit, ut Bonitas ejus . . . in tot ejus regimine perluceret (nach Stolzenburg, a.a.O., 339 f.; vgl. 334). J. H. Heidegger, a.a.O., 187: . . . imperium suum despoticum ista amoris . . . εὐκρατία temperare dignatus est. - J. Moltmann (in dem erwähnten Aufsatz in ZKG 1953/54, 227 ff.) hat schön gezeigt, daß diese Vorstellung besonders luzid in der Saumurer Föderaltheologie durchdacht worden ist. - Zitate zu diesem Gedanken auch bei M. Geiger, a.a.O., 327.

52 H. Witsius, De oeconomia foederum, 633: In eo πολιποίκιλον quidem, sed constantem tamen . . . Sapientiam demonstravit Deus, quod cuivis Ecclesiae suaetati se attemperaverit. Primam ac tenerrimam infantiam simplicior ac facilior cultus decebat usw. Vgl. L. Riissen, a.a.O., 281: Hoc foedus gratiae Deus diversimodi dispensare voluit; nam hoc exigebat: modus agendi Dei, qui res magnas non simul & semel perficit, ut sapientia & potentia ejus clarius percipiatur.

fenbarung dort in einer legalen, hier in einer liberalen Gestalt, dort in einer dunklen, hier in einer hellen Weise erfolgt sei, damit, daß die verschiedenen Ökonomien der Offenbarung dem jeweiligen Adressaten, nämlich dort einer mehr knechtischen, ängstlichen, sinnlichen, hier einer mehr freien, zuversichtlichen, geistigen Verfassung und Gesinnung des Menschen angemessen war<sup>53</sup>. Die Nachfolger des Coccejus haben das Ihre getan aufzudecken, was diese Auffassung an Konsequenzen implizierte: Eine Ökonomie hat also offenbar die Funktion, dem Menschen die Offenbarung nahezulegen, und sie erfüllt ihre Funktion dadurch, daß sie »accommodatio« an seine Situation, sein Fassungsvermögen, seine »circumstantiae« ist<sup>54</sup>. Ändert sich aber seine Situation (und sie ändert sich, da der ökonomischen Anpassung ein finales Moment innewohnt, gerade auch unter deren Einfluß), dann wird eigentlich auch die an sie angepaßte Ökonomie hinfällig, so daß die neue, an ihre Stelle tretende nicht so sehr durch die vorhergehende Ökonomie, als vielmehr durch das Erfordernis der neuen Umstände bestimmt wird. Diese Überlegung förderte und begründete zum einen die Bereitschaft, in der Geschichte der Offenbarung und der Gottesverehrung recht weitgehend mit sich wandelnden, un wiederholbar-einmaligen Besonderheit zu rechnen. Zum anderen konnte man, auf der Linie dieser Überlegung fortgehend, dazu kommen, zum Erweis der Lebendigkeit der Offenbarung diese in eine verhängnisvolle Beziehung zum »Gebot der Stunde« zu bringen. Freilich war Coccejus von diesen Folgerungen noch entfernt, da er ja nur zwei (bzw. einige der ihm Nahestehenden nur drei) verschiedene Ökonomien in der Geschichte des Offenbarwerdens Gottes unterscheiden wollte. Nun tendierte man jedoch in seiner Nachfolge dahin, die Beschränkung der Ökonomien auf zwei bzw. drei Gestalten abzubauen und eine immer größere Vielfalt von Ökonomien anzunehmen. Wenn der Gedanke der ökonomischen Formung der Offenbarung durch ihre Anpassung an die jeweilige Fassungskraft und die Umstände des Menschen das Argument war, um von verschiedenen Ökonomien des Gnadenbundes zu reden, so war nicht einzusehen, weshalb man von daher bei einer Periodisierung der Geschichte in zwei oder drei Abschnitte stehen bleiben sollte und nicht vielmehr eine letztlich unendliche Fülle von Offenbarungsweisen behaupten sollte. In Richtung auf eine solche Annahme hat Witsius einen entscheidenden Schritt getan, als er sich die Nahtstelle zwischen der alten und neuen Ökonomie bewußt nicht als einen qualitativen, supranaturalen Sprung vorstellte, sondern in ihr nur einen in kleinen, quantitativen Stufen erfolgenden Übergang sah<sup>55</sup>. So hat er denn auch innerhalb der Ökonomien des Alten und Neuen Testaments

53 J. Coccejus, a.a.O., §§ 325 ff. § 330: *Vetus ... foedus*, quod Deus cum Israelitis pepigit, promissione veterum Legem adjecit; ... *Novum annunciat ... meritum justitiae in Christo Jesu*. Illud per tempus παιδαγωγίας puerilis gubernationis duravit; Per hoc facta est διόρθωσις emendatio. Vgl. G. Schrenk, a.a.O., 103.

54 A. Heidanus, Corpus Theologiae Christianae, II, 3: Pertinuit enim hoc (sc. die Gabe des Gesetzes) ad oeconomiam Veterem, & accommodatum fuit ad statum illum servilem & infantilem: Et ad modum docendi pertinuit, ut subintroduceretur ad tempus Lex & Vetus Testamentum. Vgl. L. Rijsen, Summa theologiae, 281: Grund für die Verteilung des Gnadenbundes in verschiedenen Ökonomien war: Ecclesia conditio, quae aliter in infantia, aliter in provectiori aetate tractanda.

55 H. Witsius, a.a.O., 216 f.: Hinc videmus, Veteris Testamenti sensim evanescens extrema, et Novi Testamenti sensim vires requirentis primordia, in unum tempus coalusse. So auch J. H. Majus, Oeconomia temporum, 1708, 2.

eine größere Zahl verschiedener, sich ablösender Perioden eruiert<sup>56</sup>. A. Heidanus sprach dann direkt aus, daß die die Weisheit Gottes bekundende »varietas« der Offenbarung einfach dadurch bestimmt sei: »varie pro temporum, locorum, hominum ratione et conditione«<sup>57</sup>. Hielt man sich strikt an eben diese Erkenntnis, dann wurde die Sprengkraft frei, die in der Auffassung vom Vorkommen der Offenbarung in ihrer ökonomischen Einrichtung und Ausprägung nach den verschiedenen Umständen und Auffassungsfähigkeiten des Menschen lag: Nun konnte es zur Erkenntnis des lebendigen Wechsels und der individuell verschiedenen Situationen des Heilsstandes und der Deutlichkeit der Offenbarung, aber auch zum relativierenden Gedanken der Unverbindlichkeit einer Ökonomie für eine andere kommen<sup>58</sup>. Als am Ausgang der Geschichte der Föderaltheologie S. Baumgarten darlegte, daß in der »äußern Haushaltung der gesamten Kirche GOttes ... die Abwechselungen verschiedener Zeitalüfe ... unleugbar und nothwendig gewesen« seien<sup>59</sup>, waren ihm bereits nicht wenig die Augen für die kritische Tragweite des Verständnisses der göttlichen Ökonomie als Anpassung der Offenbarung an die Situation des Menschen aufgegangen. Sie lag darin, zunächst die historische Bedingtheit der »Religion«, ihr Gewordensein, die Vergänglichkeit der Auffassungen von ihr und dann überhaupt das Problem der historischen Individualität in ihrer unwiederholbaren Besonderheit bewußt gemacht zu haben.

2. Solange man dessen eingedenk blieb, daß die Ökonomien als Weisen ein und derselben »substantia« des Gnadenbundes zu gelten haben, konnte die Feststellung der Differenz zwischen ihnen ein Korrektiv finden durch die Hervorhebung einer Kontinuität zwischen ihnen. Tatsächlich stand dem Auslaufen des eben gezeigten Aspektes in ein atomistisches Denken entgegen, daß der Ökonomiebegriff in der Föderaltheologie immer auch ein intentionales Gepräge hatte, demgemäß die Ökonomien der Offenbarung nicht in einem beziehungslosen Nebeneinander, sondern in einem sinnvollen *Nacheinander* gedacht werden konnten. Ja, man glaubte in dieser Theologie, daß nicht nur an sich die Verschiedenheit der Ökonomien, sondern erst recht die in ihrer Folge sich ergebende Zunahme der

56 Ebd., 214 f; 217 f. - Bei J. H. Majus wird dann »oeconomia« nahezu synonym mit »gubernatio« (a.a.O., 595), und er versteht demgemäß die Ökonomien als »fatorum Ecclesiae series« (599), wobei von den verschiedenen Epochen gilt: »varientes successive« (612). J. W. Petersen spricht schließlich durchweg von einer unübersehbaren Fülle von »vielfältigen Oeconomien« (a.a.O.).

57 A. Heidanus, a.a.O., II, 5 f.

58 Sehr handgreiflich hat N. von Zinzendorf in diesem Sinn reden können. Nach ihm haben die »Oeconomien« Gottes die Funktion, »die Wahrheit und Liebe zu seinem Sohn an die Menschen zu bringen nach ihrer Faßlichkeit und nach der Landes Temperatur und Luft. Zur englischen Luft schickt sich just die englische Religion, zur spanischen und portugiesischen Luft die katholische, zur französischen will sie schon nicht so passen, daher kommt ecclesia gallicana, ein Mischmasch von Katholischen und Reformierten ... In Deutschland schickt sich's ziemlich zum Protestantismo und in den nordischen Ländern noch mehr. Daher sind auch diese Religionen in den Ländern«. (nach O. Utten-dörfer, Zinzendorfs Weltbetrachtung, 1929, 79). Zinzendorfs Abhängigkeit von der Föderaltheologie hat übrigens S. Eberhard (Kreuzes-Theologie, 1933, 30 ff.) nachgewiesen.

59 Vorrede zu G. Arnolds »Wahre Abbildung Der Ersten Christen«, 6. Aufl., Leipzig, 1740. - In diesem Zusammenhang ist auch der aufklärerische Theologe G. B. Bilfinger zu nennen. Vgl. Varia in fasciculos collecta, 1743, II, 229: Videmus autem, variare mensuram revelationis pro diverso Testamentorum DEI, aut in eodem Testamento Ecclesiae periodo ... Verum est, variare & necessitates fidelium pro diversa oeconomiae divinae epocha. Vgl. I, 259.

Klarheit der Offenbarung die Weisheit Gottes in seinem Umgang mit der Menschheit beweise. Das darzulegen, wurde wiederum im Anschluß an eine These von Coccejus möglich, wonach Altes und Neues Testament im komparativen Verhältnis eines dunklen und hellen Grades der ihnen gemeinsamen Offenbarung zusammengehören<sup>60</sup>. Wenn die Offenbarung in Israel beschränkter und undeutlicher als im Neuen Testament war, so hat das daran gelegen, daß sich ihre Ökonomie dort der beschränkten, kaum erhellten, wie man auch sagte, infantilen Verfassung des Menschen angepaßt hat<sup>61</sup>. So wird es begreiflich, weshalb jene Ökonomie eine gesetzliche Struktur hatte. Aber sofern sie nun doch gerade so dem Gnadenbund zugehörte, war sie zugleich durch den Zweck charakterisiert, unter den gegebenen (trüben) Umständen zu einem Begreifen gerade des Gnadenbundes hinzuführen und damit ein noch besseres Begreifen dessen vorzubereiten<sup>62</sup>. Die Ökonomien üben eine erzieherische Funktion aus. Wenn es im Neuen Testament zu einer klareren Deutlichkeit der Offenbarung kam, so hing das damit zusammen, daß die vorherige Ökonomie nicht vergeblich war und ihren erzieherischen Zweck erreichte. Die größere Klarheit der Offenbarung ergab sich also nicht einfach bloß, indem diese selbst fortschritt, sondern indem vor allem das menschliche Vernehmen von ihr das frühere Erfassen von ihr auf der voraufgehenden Stufe voraussetzte und auf diesem fußend über es fortzuschreiten vermochte. Ging die Offenbarung im Neuen i. U. zum Alten Testament erleuchtender, weitgehender, reichhaltiger auf, so geschah das nicht unabhängig davon, sondern genau in Entsprechung dazu, daß nunmehr der Mensch durch ein gebildeteres, umfassenderes Fassungsvermögen zu einem klareren und tieferen Erfassen der Offenbarung imstande war<sup>63</sup>. Eben das ökonomische Verfahren der Offenbarung hat darauf abgezielt und hat es erzielt, daß der Mensch der neutestamentlichen Ökonomie gegenüber dem infantilen Menschen des Alten Testaments reifer und erwachsener geworden. Die Überzeugung, daß das Fortschreiten der Offenbarung und das menschliche Reifen auch über die unmittelbar neutestamentliche Zeit hinaus weitergeht, mußte nun naheliegend sein und sie wurde tatsächlich möglich durch die föderalteologische Eschatologie, die einen für sie bezeichnenden Niederschlag in der Bemühung gefunden hat, prophetische Texte der Bibel auf den Fortgang und Abschluß der Kirchengeschichte zu deuten<sup>64</sup>.

60 Siehe oben Anmerkung 53. Vgl. J. Braun, a.a.O., 419 f. W. Momma, a.a.O., I, 213. J. H. Majus, a.a.O., 2. J. F. Buddeus, a.a.O., 482.

61 Siehe oben Anmerkung 54. Vgl. J. F. Buddeus, a.a.O., 473 f.

62 B. Pictet, *Theologia christiana*, 642: »sub paedagogia legalis velo« war die alttestamentliche »oeconomia« Gnadenzeit: »quatenus ad Mediatorem erat paedagogus, & umbram rerum futurarum continebat.

63 H. Witsius, a.a.O., 633: Sapientiam demonstravit Deus, quod cuicis Ecclesiae sua aetate se attemperaverit. Primam ac tenerrimam infantiam simplicior ac facilior cultus decebat. Provectioni pueritiae, sed pueritiae tamen, & petulanti satis, adstrictior disciplina, magisque Paedagogica convenientior erat. Adulta & Virilis Aetas ingenuam ac Decoram Libertatem exigit. Vgl. B. Pictet, a.a.O., 643 f.: Si quis petat cur unicum foedus gratiae diversimode dispensare voluerit, obscurius primum, deinde clarius, hoc responsum habeat: Sapientiae Dei congruum fuisse, aliter cum Ecclesia agere, dum in cunis erat aut balbutiebat, aliter cum Ecclesia adulta. - Nach G. Schrenk (a.a.O., 132) ist schon J. Coccejus der Meinung gewesen: »So ist auch im Gnadenbund der göttlichen Absicht nach alles gegeben, aber in stufenmäßiger Erziehung wird es in der Menschheit subjektiv bewußt ergriffen.«

64 Besonders deutlich ist das bei C. Vitringa, *Anakrisis Apocalypsios Joannis Apostoli*, Franeker, 1705. Er stellte die These auf: *Apocalypsin complecti prophetiam perfectam...*

Aufgrund dieser Folgerung konnten nun besonders die späteren Vertreter der Föderaltheologie die Ansicht konsequent behaupten, daß die Offenbarung Gottes sich nur »nach und nach« begibt und stufenweise fortschreitet<sup>65</sup>. Und damit war zugleich Grund gelegt für ein Verständnis der Offenbarung als Erziehung einer durch alle menschlichen Generationen sich fortsetzenden menschlichen Gemeinschaft<sup>66</sup>. Als Empfänger der dergestalt vom Anfang bis zum Ende der Welt fortschreitenden Offenbarung konnte dabei entweder (das hatte die Föderaltheologie wohl primär im Blick) die im Volk Israel und dann in der Kirche versammelte Auswahl aus der Menschheit verstanden sein oder aber, etwa von dem Argument her, daß der Zunahme der Klarheit der Offenbarung doch die Abnahme ihrer partikularen Beschränktheit entsprochen haben müsse, überhaupt das »Menschen-geschlecht«. Jedenfalls war es beiden Vorstellungen gemeinsam, mit der Gnade der Mitteilung Gottes als mit einem *Zuwachs* zum menschlichen Vermögen zu rechnen. Legte man mehr Nachdruck darauf, daß durch die Offenbarung die Ausgrenzung einer Heilsgeschichte aus der übrigen Geschichte und infolgedessen auch die Ausnahme eines heiligen Volks von den übrigen Menschen gegeben und legitimiert sei, oder darauf, daß im Verlauf der Offenbarung eine jeweilige Stufe der Wahrnehmung von ihr der früheren Stufe überlegen sei, — es drohte beidemal eine quantitative Aufteilung des »justus« und des »peccator« auf verschiedene Menschengruppen und so letztlich die Auflösung der Botschaft von der Rechtfertigung des Sünders.

Ganz am Ausgang der Geschichte der Föderaltheologie stehen zwei Gestalten, die in Anknüpfung an Motive dieser Theologie durch die aus ihnen gezogenen Folgerungen gezeigt haben, daß Argumente, mit denen die Föderaltheologie einer verdeutlichenden Erklärung und Verteidigung des Christentums zu dienen meinte, auch zur Nivellierung und Einklammerung des Anspruchs der evangelischen Botschaft verwandt und zum Hebel für eine Profanierung des theologischen Denkens werden konnten: S. Semler und G. E. Lessing, der eine sich mehr

Ecclesiis totius Orbis commendatam, quae decurrat per omnia Novae Oeconomiae tempora usque ad seculorum finem. Und so verfuhr er in der Auslegung der Apokalypse nach der Methode: ut sensum Prophetiae... illustraverim ex historia, quam merito prophetiae lumen dixeris. - Die Bedeutung der Eschatologie für die Föderaltheologie müßte viel grundsätzlicher für das Verständnis des durch sie ausgelösten Geschichtsdenkens berücksichtigt werden, als das hier in der Kürze geschehen kann. Nützliche Ausführungen zu diesem Problem finden sich schon bei G. Möller (in dem zitierten Aufsatz in ZKG 1931, 414 ff.).

65 Für viele hierher gehörige Äußerungen mag die J. A. Bengels stehen: *Ordo temporum a principio per periodos oeconomicae divinae historicas atque propheticas ad finem usque etc.*, 2. Aufl., Stuttgart, 1770, 257: *Gradatim Deus in pateficiendis regni sui mysteriis progreditur. Opertum tenetur initio, quod deinde apertum cernitur. Quod quavis aetate datur, id sancti debant amplecti.*

66 P. Poiret hat das zunächst wohl am konsequenteren formuliert. *Oeconomiae divinae libri sex*, Amsterdam, 1728, I, 732: *Ut dispensationum omnium fundamentum Principiumque recte intelligamus, necessarium erit, homines omnes... unum quasi solum hominem concipere, a prima mundi origine ad consummationem usque seculi in terris agentem; qui per adversas aetates, veluti per infantiam, per aetatem puerilem, per adolescentiam, per juventutem, per aetatem virilem procedens, diversis temporis diversos distractionum modos... in sese surgere sentiat: quibus convenienter, videbimus quomodo Christi bonitas diversas dispensationes suas pro re nata administrabit. Ähnlich auch J. W. Petersen (nach W. Nordmann, *Im Widerstreit von Mystik und Föderalismus*, in: ZKG 1931, 174).*

auf der Linie des zuerst genannten, der andere mehr sich auf der des zweiten Aspektes bewegend. Semler, bei dem der Begriff der »Ökonomie« eine auffallend große Rolle spielte, wollte auch in der »Haushaltung Gottes in der Menschenwelt« den Grund dafür sehen, daß es im Bereich der Religion »geradehin unvermeidlich« eine unendliche Variabilität gebe, und er verstand es als Folge der göttlichen Weisheit, daß der ständige Wechsel der menschlichen Situationen »nach Zeit und Ort« dahin führe, moralisch »immer weiter (zu) kommen«<sup>67</sup>. Die eine Seligkeit, die die Christen als Quelle ihrer Seligkeit glauben, kann daher nur in »unendlich verschiedenen Stoffen« gegeben sein, weshalb nicht nur ein Christ mit einem andern nie auf derselben Stufe steht, sondern auch die Begriffe im Glauben des Einzelnen »nach unzähligen Stoffen unendlich fort entwickelt« werden<sup>68</sup>. Ist somit der Zusammenhang Semlers mit der Föderaltheologie deutlich, so ist von hier aus auch seine Aufdeckung des für die Theologie destruktiven Sinns dieser Überlegungen verständlich: mit der Empfehlung, in der Theologie die »Haushaltungskunst« zu beachten, konnte ja schließlich nur gemeint sein, damit ernst zu machen, daß wir »in unserer Zeit und Umständen uns« nicht mehr an die Stelle der ersten Christen setzen können<sup>69</sup>, und daß die Bibel großenteils *κατ' ὀποιαταν*, d. h. zur »Erziehung der alten Zeiten« in einer »vorübergehenden Absicht« geredet habe und also solches Reden nicht zu den »unaufhörlichen Theilen der christlichen Lehre« gehöre<sup>70</sup>. Damit wandte sich Semler vor allem gegen die Kirche, insofern sie in ihrer Institution und Lehrbildung den illusionären Versuch unternehme zu behaupten, daß der Lehrinhalt der Religion »Einer und derselbe immer fort seyn müsse« und durch seine Formulierung die Bedingung der Teilnahme an der Religion angegeben werden könne<sup>71</sup>. So hat Semler gezeigt, daß der streng verwandte Ökonomiedanke zu einer Negation der verbindlichen, normativen Bezeichnung des christlichen Glaubens führen und die Bestimmung des Glaubens in das Belieben des Augenblicks stellen konnte.

In einer anderen Richtung hat Lessing föderaltheologisches Denken fortgeführt, wenn er, übrigens um seine Anlehnung an die vormalige Lehre von den göttlichen »Ökonomien« wissend<sup>72</sup>, »die Offenbarung als eine Erziehung des Menschengeschlechts« interpretierte<sup>73</sup>. Auch er sah es in der zu einem reinen Begreifen und Befolgen des göttlichen Willens unfähigen Schwachheit des Menschen begründet, daß Gott sich nach einem weisen Plan dem Menschen in einem stufenweise verlaufenden und aufsteigenden Vorgehen offenbart und sich dabei nach dem jeweiligen Fassungsvermögen des Menschen richtet<sup>74</sup> — zunächst nach der knechtischen, sinnlichen, beschränkten Verfassung Israels, dann nach der seit Christus mehr geistigen Verfassung der dem Kindesalter entwachsenen Menschheit<sup>75</sup>. Die Offenbarung wird ihr Ziel erreicht haben, wenn die Erziehung des Menschen-

67 S. Semler, Neue Versuche die Kirchenhistorie der ersten Jahrhunderte mehr aufzuklären, 1788, 4. 9.

68 Ebd., 67 f. 72.

69 Ebd., 69.

70 Lebensbeschreibung von ihm selbst angefaßt, 1782, II, 151. 174.

71 Neue Versuche etc., 63. 31 f.

72 Die Erziehung des Menschengeschlechts § 88.

73 § 3.

74 §§ 5. 16. 17.

75 §§ 19. 23. 55. 83.

geschlechts, nicht ohne »Seitenschritte«<sup>76</sup>, zu ihrem Abschluß fortgeschritten ist, an dem der Mensch zur vollendeten Selbstbestimmung durch seinen ohne eintrübende Beschränkung erleuchteten Verstand gebildet ist<sup>77</sup>. Man hat diesen von Lessing unternommenen Versuch des versöhnenden Zusammendenkens von Rationalem und Historischem als einen den Rationalismus überwindenden Entwurf gelobt, der in seinem Resultat gegenüber einer rein vernünftigen Naturreligion grundsätzlich das Recht der positiven Religion herausgestellt hat<sup>78</sup>. Es dürfte nicht zu viel gesagt sein, daß er gerade in dieser Leistung durchaus das Erbe der Föderaltheologie vorausgesetzt hat. Und ist das, wo er von ihr abwich, zum nicht geringen Teil nur auf die größere Konsequenz zurückzuführen, in der er mit ihr geteilte Überzeugungen weiter auszog, dann tritt nun in der theologischen Fragwürdigkeit seines Entwurfs wohl nur greifbar zutage, was schon in ihr selbst problematisch war: Das Verständnis von der Schwachheit des Menschen, das die Notwendigkeit einer Offenbarung des Gnadenbundes zunächst doch so klar zu sichern schien, war offenbar schon von vornherein darauf angelegt, Inhalt, Sinn und Ziel der Offenbarung gerade nicht im Erweis des Herrseins *Gottes* zu sehen, sondern darin, ein Mittel zur Vervollkommnung der (schwachen) Fähigkeiten des *Menschen* zu bieten. Dem Verständnis der göttlichen Gnade, das aus der Vorstellung einer höchsten, pädagogisch vorgehenden Weisheit gewonnen war, war es augenscheinlich nicht zuwider, im Verlauf der menschheitlichen Erziehung ein Hinauskommen auch über Christus, eine Antiquierung des durch ihn und seine Gnade gestifteten Neuen Bundes anzunehmen, wie es dann Lessing sogar explizit tat<sup>79</sup>. Von seiner Konzeption her wird unübersehbar deutlich, daß die Föderaltheologie durch ihre heilsgeschichtliche Inbeziehungsetzung von göttlicher Gnade und menschlicher »Schwachheit« sehr wohl die rationalistische Versuchung zur Vergottung des Menschen zu vermeiden in der Lage war, daß sie nun aber gerade dies — eben infolge jener *Kombination* von Gnade und Schwachheit — nicht zu erreichen vermochte, ohne einer Vermenschlichung Gottes das Wort zu reden und sich also der Erkenntnis der *freien Gnade Gottes* zu verschließen. So ist es nicht verwunderlich, daß aus dem Gedanken von der ökonomisch vor kommenden und fortschreitenden Offenbarung der von der inneren Folgerichtigkeit der geistigen Entwicklung der Menschheit werden konnte, für deren Behauptung dann die Rede, daß *Gott* über den Menschen zu sagen hat, den Wert einer allenfalls nützlichen, aber im Grunde auch entbehrlichen Hypothese hatte.

Die durch Semler und Lessing bezeichneten Richtungen *könnten*, aber sie *mußten* nicht unvermeidlich die Fortsetzung und der Ausgang der Föderaltheologie sein. Man konnte ja auch das von ihr anvisierte Thema noch einmal aufgreifen und dann anders, geschützter, nuancierter durchdenken. So ist es etwa in der heilsgeschichtlichen Theologie im 19. Jahrhundert, speziell in der Erlanger Theologie, geschehen. Wie diese Theologie wohl an Semler und Lessing (und an denen, die auf ihren Linien fortfuhren), die ja doch Einiges von den Konsequenzen der Föderaltheologie aufgedeckt haben, vorbeigekommen ist? in wohlüberlegtem, wohlbegründetem Mut oder in unbelehrter Unklarheit über die möglichen Kosten

76 § 92.

77 §§ 80. 85.

78 Vgl. z. B. E. Cassirer, Die Philosophie der Aufklärung, 1932, 257 ff.

79 § 88.

ihrer Unternehmung? Hat sie sich durch jene Gestalten am Ausgang der Föderaltheologie gewarnt sein lassen, dann müßte sich das darin erweisen, daß sie *theologisch* ganz einfach ernster zu nehmen wäre, als das vielleicht von der Föderaltheologie zu sagen ist. Denn deren Problematik scheint jedenfalls darin gelegen zu haben, vermittels ihrer These vom *Gnadenbund* entscheidend nicht am Geber der Gnade, sondern an ihrem Gegebenwerden, an ihrem Empfang und also denn besonders an den vielfältigen Formen des Bewegtseins durch sie, am Werden und Wachsen der dem Menschen durch sie gegebenen Möglichkeiten, aber eben doch vor allem nur am (frommen) *Menschen* interessiert gewesen zu sein. Und ist sie so nicht bei allem Wichtigen, das von ihr zu lernen ist, letztlich die der Theologie aufgegebene Rede von *Gott* schuldig geblieben?

WILLY RORDORF

## Die Theologie Rudolf Bultmanns und die Gnosis des 2. Jahrhunderts

Oscar Cullmann hat im 2. Kapitel der Prolegomena seines neuen Buches »Heil als Geschichte« die Theologie Rudolf Bultmanns und die Gnosis des 2. Jahrhunderts in eine Linie gestellt. Als tertium comparationis der beiden Größen dient ihm deren Ablehnung der heilsgeschichtlichen Sicht. Wenn es aber im 2. Jahrhundert in der Auseinandersetzung des jungen Christentums mit der Gnosis erwiesenermaßen um einen »Kampf auf Leben und Tod« ging, steht dann nicht — so fragt Cullmann — in der heutigen theologischen Debatte ähnliches auf dem Spiel?

Diese These reizt einen Historiker zum Nachdenken. Ich bin tatsächlich auch der Meinung, daß Bultmannsche Theologie und Gnosis »etwas miteinander zu tun« haben, und will im folgenden versuchen, ihr Verhältnis, wie ich es sehe, näher zu bestimmen<sup>2</sup>. Dabei will ich es aber nicht unterlassen, Bultmann Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, indem ich — in einem 1. Teil — gebührend betone, was ihn und die Gnostiker des 2. Jahrhunderts unterscheidet<sup>3</sup>.

### I.

Bultmann selbst hat sich natürlich in seinen historisch-exegetischen Arbeiten oft über die Gnosis geäußert<sup>4</sup>. Man darf doch wohl sagen: er hat das Wesen der Gnosis in seinen Grundzügen treffend erfaßt. Bultmann hat sogar das Verdienst (im Anschluß an das Buch von Hans Jonas »Gnosis und spätantiker Geist«<sup>5</sup>), die Gno-

1 J. C. B. Mohr, Tübingen, 1965, S. 6-10.

2 Es kann sich natürlich nur um einen bescheidenen Diskussionsbeitrag handeln. Die hier angeschnittenen Probleme sind viel zu komplex, als daß sie auf ein paar Seiten »verledigt« werden könnten. So muß ich es mir - leider! - auch von vornherein versagen, auf das einzugehen, was über Bultmanns und Cullmanns Theologie in den vergangenen Jahren geschrieben worden ist und was allein schon eine Flut von Literatur darstellt.

3 Cullmanns Sicht darf übrigens nicht dahin mißverstanden werden, als vergleiche er die Theologie Bultmanns *als solche* mit derjenigen der Gnostiker des 2. Jahrhunderts, um über beide dann das Verdikt zu sprechen; er sieht ihre innere Verwandtschaft *nur* in ihrer Ablehnung der heilsgeschichtlichen Theologie. Er könnte also durchaus auch mehr auf die Unterschiede zwischen den beiden Größen hinweisen, worauf es ihm allerdings in seinem Zusammenhang nicht ankommt.

4 Erwähnt seien nur (in der Reihenfolge ihres Erscheinens): Art. »Ginōskō, gnōsis...« in ThWB I, 688-719; Das Evangelium des Johannes (Meyer-komm.) 10-14. Aufl., 1941-56; Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen, Zürich 1949, bes. S. 181 ff.; 193 ff.; Theologie des Neuen Testaments, 5. Aufl. 1965, § 15, S. 162-183. Vgl. ferner: Glauben und Verstehen, Bd. II, 1965<sup>4</sup>, S. 129 ff.; 203 ff.; Bd. IV, 1965, S. 78 ff.

5 I, 1. Aufl. 1934, FRLANT N. F. 33.

sisforschung von der überwiegenden Bemühung um die religionsgeschichtliche Einordnung der gnostischen Systeme ab- und auf das Phänomen des sich in ihnen bekundenden Welt- und Selbstverständnisses hingelenkt zu haben. Mag auch die Einzelbeurteilung in manchem (etwa hinsichtlich des Mandäertums) zu revidieren sein, mag unsere Kenntnis der ägyptischen Gnosis sich seit den Funden von Nag Hammadi wesentlich erweitert haben, mag auch die Frage nach der Herkunft der Gnosis neuerdings wieder in Fluß gekommen sein<sup>6</sup>: die Erfassung des Wesens der Gnosis, wie es uns Jonas und Bultmann vor Augen gestellt haben, wird sicherlich ihre Gültigkeit behalten.

In der Gnosis ist tatsächlich ein in dieser Art in der antiken Welt neues Daseinsverständnis aufgebrochen<sup>7</sup>: Jude und Griechen hatten sich zu Hause gefühlt in ihrer Welt, in ihrem Volksverband; der gnostische Mensch entdeckt seine wesensmäßige Andersgeartetheit, seine Fremdheit in der Welt und dementsprechend seine Einsamkeit, er fühlt sich versklavt an die »Mächte« und streckt sich darum aus nach Erlösung, die ihm in der »Gnosis« als Kunde aus der »oberen Welt« zuteil wird und zugleich doch auch aus seinem innersten Selbst zufließt.

Bultmann unterstreicht nun, daß es, sobald das junge Christentum auf hellenistischen Boden trat, zu einer Begegnung zwischen ihm und dem gnostischen »Zeitgeist« kommen mußte und auch tatsächlich gekommen ist. Dabei offenbarte sich die innere Verwandtschaft und zugleich der nicht zu übersehende Unterschied von Gnosis und Christentum. Daher ist es zu erklären, daß gnostische Terminologie und Mythologeme nicht nur von der häretischen, später ausgeschiedenen, christlichen Gnosis übernommen, sondern auch von der »großkirchlichen« Tradition, ja sogar von einzelnen neutestamentlichen Schriftstellern (vor allem Paulus und Johannes) assimiliert worden sind, in letzterem Falle freilich nicht, ohne sie aus der Schau des christlichen Glaubens umzudeuten. Ich muß es mir versagen, die Einzelheiten dieser Übernahme und Umdeutung hier aufzuführen, die von Bultmann in seinen eingangs erwähnten Schriften in sehr umsichtiger und scharfsinniger, schwerlich anfechtbarer Weise gegeben worden ist.

Ist nun Bultmann trotzdem in seiner eigenen Arbeit als Exeget des Neuen Testaments zum häretischen Gnostiker geworden? Ich glaube wirklich nicht — schon auf Grund des eben Gesagten —, daß man ihm diesen Vorwurf machen darf. In den Hauptstücken seiner Theologie unterscheiden sich seine Gedanken grundlegend von denen der häretischen Gnosis des 2. Jahrhunderts. Wählen wir nur einige Beispiele: seine Gottesvorstellung ist weit entfernt von der dualistischen der häretischen Gnostiker, Gott ist für ihn zugleich der Fordernde, der Richter, und der Gnädige, nie das eine ohne das andere; in seiner Christologie betont er im Gegensatz zur häretischen Gnosis das geschichtliche Daß der Offenbarung in Jesus, das Kreuz (ein Skandalon für jeden häretischen Gnostiker!) nimmt sogar die zentrale Stelle

6 Ich denke etwa an die Thesen von R. M. Grant, G. Quispel; vgl. E. Haenchen, G. Kretschmar.

7 Wobei uns jetzt in diesem Zusammenhang die Frage nicht beschäftigen muß, inwieweit sich darin, allerdings in radikalerer Weise, ein analoges Weltgefühl ausspricht, wie dasjenige, das sich in der hellenistischen Religionsphilosophie und Mysterienfrömmigkeit angebahnt und bis ins hellenistische, ja palästinensische Judentum seine Wellen geschlagen hatte. Ist man einmal so weit, diese Zusammenhänge zu sehen, dann liegt die Versuchung nahe, politische und soziale Ursachen für diesen geistesgeschichtlichen Umbruch im Zeitalter der Spätantike zu entdecken, und moderne Parallelen drängen sich beinahe auf.

innerhalb der Bultmannschen Heilslehre ein: das Kreuz Christi ist es, das dem Menschen seine Ur-Sünde, sein »Rühmen«, sein es-selber-machen-Wollen offenbart und ihn damit vor die Entscheidung für oder wider Gott stellt<sup>8</sup>; endlich unterscheidet sich Bultmanns Anthropologie vom naturhaften Schicksalsdualismus der häretischen Gnosis dadurch, daß sie den personhaft-ethischen Entscheidungsdualismus vertritt, der dann auch in der Ethik die neu gewonnene Freiheit nie in die Askese oder den Libertinismus entläßt, sondern dialektisch in der Forderung der Liebe gebunden hält, getreu dem von Bultmann geliebten paulinischen ὃς μὴ. — Die echt neutestamentliche Paradoxie des Sowohl-als auch scheint mir in allen erwähnten Punkten( man könnte weitere erwähnen!) durchgehalten zu sein, gerade im *Gegensatz* zur häretischen Gnosis.

Nun könnte man allerdings fragen, ob die Tatsache, daß Bultmann auf die heutige Existenzphilosophie eingeht, ihn zu einem modernen gnostischen »Ketzer« hat werden lassen. Auch da, glaube ich, dürfen wir nicht *a priori* unser Verdikt sprechen. Alle Theologie ist zeitgebunden; das wird gerade dem Historiker immer wieder sehr deutlich. Sie bedient sich, ob sie will oder nicht, der Sprache ihrer jeweiligen Zeit und ihres jeweiligen Milieus, mitsamt deren Denkstrukturen und Vorstellungsinhalten. Natürlich ist in dieser Übernahme die kritische Auseinandersetzung mit eingeschlossen, aber die (übrigens gegenseitige) Beeinflussung kann nicht ausbleiben. Gerade die Auseinandersetzung Kirche—Gnosis im 2. Jahrhundert ist ein Musterbeispiel solcher gegenseitiger Anziehung und Ablehnung: nicht nur die (ursprünglich heidnische) Gnosis ist in ihrer Berührung mit dem Christentum zusehends christlich beeinflußt worden, sondern auch die (ursprünglich in jüdischem Denken beheimatete) kirchliche Lehre hat sich in steigendem Maße gnostischen Gedanken geöffnet (was sich nicht nur an den Alexandrinern Clemens und Origenes, sondern sogar bei Irenäus nachweisen ließe). Und so geht es fort durch die Jahrhunderte. Was Wunder, wenn die heutige Theologie mit ihrem »Zeitgenossen«, der Existenzphilosophie, ins Gespräch gekommen ist und sich nicht scheut, das auch öffentlich zuzugeben? Wenn schon die neutestamentlichen Schriftsteller im gnostischen Daseinsverständnis ein echtes Vorverständnis christlichen Glaubens erblickten, das sie dankbar benützten, um ihrer von gnostischer Anschauungsweise geprägten Umwelt das Kerygma vom gekreuzigten Herrn verständlich zu machen, warum sollte man heute sich christlicherseits nicht mit der Daseinsanalyse der Existenzphilosophie auseinandersetzen, die ein echtes (übrigens der Gnosis trotz aller Unterschiede verwandtes<sup>9</sup>) Vorverständnis für das christliche Welt- und Selbstverständ-

<sup>8</sup> Angesichts dieser Betonung des Kreuzes kann man wohl kaum das mangelnde Interesse Bultmanns am »historischen Jesus« als verdeckten Doketismus brandmarken (vgl. etwa Bultmanns Aufsatz »Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus«, *Glauben und Verstehen* I, 1964<sup>5</sup>, S. 188-213; Das Verhältnis des urchristlichen Christuskerygmas zum historischen Jesus, Heidelberg, 1962<sup>9</sup>); es entspricht vielmehr dem Zug des Neuen Testaments selber, den historischen Jesus immer mehr zur kosmischen Figur werden zu lassen. - Freilich schrumpft bei Bultmann umgekehrt die Christologie auf die Kreuzbotschaft zusammen (vgl. etwa: »Die Christologie des Neuen Testaments«, *Glauben und Verstehen* I, 1964<sup>5</sup>, S. 245-267). Siehe dazu die Kritik von K. Barth, Rudolf Bultmann. Ein Versuch, ihn zu verstehen, 1952. (Theol. Studien 34).

<sup>9</sup> Darum hat sich ja gerade die phänomenologische Untersuchung der Gnosis durch H. Jonas als so fruchtbar erwiesen, obwohl er die Gnosis manchmal wohl etwas »verheideggert« hat (der Ausdruck stammt von H. J. Schoeps, *Urgemeinde - Judenchristentum - Gnosis*, Tübingen 1956, S. 35; er bezieht sich allerdings mehr auf den 1. Halbband des 2. Teils des Buches von Jonas, erschienen 1954).

nis geschaffen hat? Das Suchen und Finden des zeitgemäßen »Anknüpfungspunktes« für die christliche Predigt ist legitim<sup>10</sup>. Freilich kommt alles darauf an, wie diese hermeneutische Arbeit durchgeführt wird: ob sie durch die »Übersetzung« den Kern, die Struktur der christlichen Botschaft selbst bewahrt und nur neu entfaltet, oder ob sie sie an ein ihr Fremdes verrät. An dieser Frage schied sich schon im Altertum die häretische und die kirchlich legitime Gnosis. An dieser Frage muß sich auch entscheiden, in welches Lager die Bultmannsche Theologie gehört.

Ich denke, daß Bultmann sich in seinen Aufsätzen zur Sache<sup>11</sup> genügend deutlich geäußert hat: die Anknüpfung an das jeweilige »Vorverständnis« dient ihm nur dazu, dessen Fragwürdigkeit aufzudecken und es in das Licht des Kerygmas zu rücken, wo es sich als »Sünde« offenbart. Ihm deswegen einen anthropologischen Ansatz seiner Theologie vorzuwerfen, geht nicht an<sup>12</sup>, da die Möglichkeit des »Glaubens« je und je die Möglichkeit seines »Verstehens« impliziert. Der Unterschied zwischen legitimer und falscher Hermeneutik kann gerade am Gegensatz zwischen Bultmanns Theologie und der häretischen Gnosis des 2. Jahrhunderts demonstriert werden: während diese tatsächlich von einem anthropologischen Vorverständnis ausgeht, die sie als solches für das christliche ausgibt (charakteristisch dafür ist die Ausschaltung des neutestamentlichen Begriffs der Sünde!), kommt in jener in aller Schärfe der Widerspruch des christlichen Kerygmas dem menschlichen Vorverständnis gegenüber zum Ausdruck.

## II.

Bultmann gehört also nicht zu den häretischen Gnostikern des 2. Jahrhunderts. Und zwar deshalb nicht, weil er die *Grundlagen* seiner Theologie weder aus der Existenzphilosophie noch aus der häretischen Gnosis geschöpft hat, sondern aus dem Neuen Testament selber.

Warum wagt Cullmann und warum wage ich es dann, Bultmann doch mit der häretischen Gnosis des 2. Jahrhunderts zu vergleichen? Es hängt erstens einmal damit zusammen, daß Bultmann sich hauptsächlich auf diejenigen Schriften des Neuen Testaments stützt, die sich der Auseinandersetzung mit gnostischem Geist am weitesten geöffnet haben und die darum von gnostischer Beeinflussung nicht frei geblieben sind. Bultmanns Theologie trägt darum den Charakter der Einseitigkeit, wofür natürlich Cullmann, der auf dem gegenüberliegenden Standpunkt steht, ein besonders feines Sensorium hat<sup>13</sup>. Dazu kommt aber ein weiteres: Bultmann

10 Ich denke, daß sogar K. Barth auf diese Behauptung nicht mehr so scharf reagieren würde wie in den vierziger Jahren!

11 Vgl. »Das Problem der ‚Natürlichen Theologie‘« (Glauben und Verstehen I, S. 294-312); »Die Frage der natürlichen Offenbarung«, »Anknüpfung und Widerspruch«, »Das Problem der Hermeneutik« (Glauben und Verstehen II, S. 79-104; 117-132; 211-235); »Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testamente«, »Wissenschaft und Existenz«, »Ist voraussetzunglose Exegese möglich?« (Glauben und Verstehen III, S. 1-34; 107-121; 142-150). Vgl. auch Glauben und Verstehen IV, S. 162 ff.

12 Der Vorwurf erscheint immer wieder; vgl. schon Barth, op. cit. (Anm. 8). - Auch die von W. Pannenberg, »Hermeneutik und Universalgeschichte«, ZThK 60, 1963, S. 90 ff., gegen Bultmanns Hermeneutik vorgebrachte Kritik, die in dieser Richtung geht (vgl. übrigens O. Cullmann, Heil als Geschichte, S. 46 ff.) scheint mir nicht genügend begründet, obwohl er (mit Recht) auf eine gewisse Engführung der hermeneutischen Fragestellung bei Bultmann hinweist. (Wir werden im Lauf unserer Untersuchung auf ihre Auswirkungen stoßen).

13 In dieser Einseitigkeit der Bultmannschen Theologie sehe ich übrigens den einzigen

vertritt diese schon vom Neuen Testament her gesehen einseitige Linie dann noch in einer Weise, die sie tatsächlich zum Teil in die Nähe einer Verfälschung der christlichen Botschaft im Sinne der häretischen Gnosis des 2. Jahrhunderts führt. Das soll nun an drei Punkten gezeigt werden. Diese drei Punkte beziehen sich auf die drei Heilsaspekte Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Es sei schon jetzt hervorgehoben, daß die drohende gnostische Verfälschung des neutestamentlichen Zeugnisses von Punkt zu Punkt schwerwiegender zu sein scheint<sup>14</sup>.

1. Bei Bultmann<sup>15</sup> fehlt weitgehend eine positive Verbindung des in Christus offenbarten Heilsgeschehen nach rückwärts. Das Alte Testament stellt für ihn mehr nur den Typus des vorchristlichen Menschen dar, der in seinem »Rühmen« scheitert, ist also die negative Folie der wahren Glaubentscheidung. Die Volksgeschichte Israels, wie sie im Alten Testament dargestellt ist, hat dementsprechend keinerlei positiven heilsgeschichtlichen Sinn, ist in keiner Weise vorabbildende Vorbereitung und Hinführung auf das Heil in Christus, sondern im besten Falle sekundär abgeleitete »Weissagung« dieses Heils.

Hier glaubt man aufs erste den Einfluß der häretischen Gnosis mit ihrer radikal negativen Bewertung des Alten Testaments herauszuhören. Und doch wäre dieses Urteil voreilig. Denn um eine teilweise negative Bewertung des Alten Testaments kommt man auch in der besten kirchlichen Tradition gar nicht herum. Der Heilsweg Israels war, infolge menschlicher Sünde, ein Irrweg. Darum erscheinen auch (für christliche Augen) Offenbarung und Gesetzgebung im Alten Testament in einem eigenartig gebrochenen Licht<sup>16</sup>. Es ist dann nur eine verschiedene Akzentsetzung, wenn diese Gebrochenheit schon in der Alten Kirche entweder auf göttliche Konzession (so die großkirchliche Tradition) oder auf menschliche Zutat (so die judenchristliche Tradition) oder gar auf einen Demiurgen (so die gnostische Tradition) zurückgeführt wird. Selbst Cullmann bezeichnet jetzt die heilsgeschichtliche Linie als »Wellenlinie«, gebrochen infolge der Kontingenzen menschlicher Sünde<sup>17</sup>. Es bleibt also dabei: das Alte Testament ist im wesentlichen eine negative »Vorbereitung« auf das Neue Testament, es ist das Zeugnis des »Alten« Bundes, im Gegenüber, ja im Gegensatz zum »Neuen« Bund.

Und trotzdem: das Alte Testament ist eben doch das Zeugnis des Bundes, den Gott allgemein mit den Menschen und speziell mit seinem Volk geschlossen hat<sup>18</sup>, und als solches ist es prophetische Vorausdarstellung, Weissagung des Kommenden, das freilich seinerseits die Prophetie erst ins volle Licht rückt. Nun kann allerdings

Vergleichspunkt zwischen ihr und der Lehre Marcions; die Einseitigkeit ist allerdings hüben und drüben sehr verschieden begründet. Doch läßt sich in beiden Fällen die Gefahr der Häresie, die in der Einseitigkeit beschlossen liegt, demonstrieren.

14 Im folgenden stütze ich mich (außer auf die in Anm. 4 erwähnten Arbeiten) hauptsächlich auf Bultmanns Ausführungen in den 4 Bänden »Glauben und Verstehen«, 1964<sup>5</sup>; 1965<sup>4</sup>; 1965<sup>3</sup>; 1965 (fortan als I, II, III, IV zitiert, mit der entsprechenden Seitenzahl; ich verzichte allerdings darauf, jede einzelne Aussage zu belegen). Vgl. auch: Geschichte und Eschatologie, Tübingen 1958.

15 Vgl. I, 313 ff. (auch 268 ff.); II, 162 ff. (cf. 105 ff.); III, 91 ff. Zur Kritik: J. E. Scheid, Kerygma und Mythos V-II (Herb. Reich-Hamburg) S. 115 ff.

16 Bultmann sagt dafür: in einem inneren Widerspruch (II, 183).

17 Heil als Geschichte, S. 104 ff.

18 Eine gegenteilige Auffassung wird meines Wissens in der ganzen Alten Kirche eigentlich nur vom Barnabasbrief vertreten; gewisse Anklänge daran allerdings im Kerygma Petrou und im Diognetbrief.

auch Bultmann ein gutes Stück weit auf diesem Weg gehen<sup>19</sup>. Er bestreitet nicht, daß das Alte Testament das Zeugnis des Bundes Gottes mit seinem Volk ist, daß es als solches auch Gnade und Vergebung und das gute, heilige Geetz (im Sinne der Liebesforderung verstanden) verkündet — aber das alles eben nur in einer vorläufigen Form, die ihre eschatologische, d. h. endgültige Erfüllung in Christus gefunden hat. Er bestreitet also nicht, daß auch das Alte Testament von Christus her gesehen »Wort Gottes« ist oder jedenfalls sein kann, allerdings weder im Sinne des Schriftbeweises oder der allegorischen Schriftauslegung, noch im Sinne einer heilsgeschichtlichen Sicht, die die Progressivität des Heils als Erwählungsgeschichte (in Korrelation zur Progressivität der menschlichen Untreue) annimmt und die in Cullmanns Augen natürlich eine große Bedeutung hat.

In der Tat ist hier eine Frage anzumelden. Es fällt auf, daß Bultmann, wenn er vom Alten Testament spricht<sup>20</sup>, fast ausschließlich von der israelitischen Volksgeschichte spricht, die mit Moses begonnen hat; ihr gegenüber kann er dann natürlich das endgültig Neue des in Christus angebrochenen neuen Aeons betonen (unter dem Vorzeichen von »Gesetz« und »Evangelium«). Aber das Alte Testament spricht doch auch (wenngleich in mythischer Form) von der Schöpfung, von den ersten Menschen und von den Patriarchen. Ist hier nicht das Bild geweitet? Ist hier nicht der Rahmen gegeben, *innerhalb* dessen sich auch die Volksgeschichte Israels abspielt? Und ist für das Neue Testament (und natürlich erst recht für die Alte Kirche) nicht dieser *Rahmen* ebenso wichtig wie die Volksgeschichte? Nehmen wir zwei paulinische Beispiele: ist nicht in Adam der Repräsentant der *ganzen* Menschheit gesehen, in seinem Fall der Fall der *ganzen* Menschheit, der im Gehorsam des »2. Adam« wieder aufgehoben ist?; und ist nicht Abraham in seinem Glauben der Urtyp der *ganzen* glaubenden Menschheit nach ihm, die Juden und Nichtjuden umschließt<sup>21</sup>? Es scheint mir, daß die Geschichten des Alten Testaments, die *vor* der Volksgeschichte im eigentlichen Sinn liegen, die hauptsächlichen Ansatzzpunkte einer *positiven* heilsgeschichtlichen Übernahme des Alten Testaments seitens der christlichen Kirche liefern, weil sie offensichtlich nicht nur das Volk Israel angehen. Diese »Vorgeschichten«, im *Gegenüber* zur eigentlichen Volksgeschich-

19 Ein Zeichen, wie wenig man bei ihm mit Schablonen durchkommt! - Auch daran zeigt sich, daß man ihn nicht in eine Linie mit Marcion stellen kann. Es ist zwar interessant zu sehen, daß auch gewisse Zweige der häretischen Gnosis des 2. Jahrhunderts, etwa die valentinianische Gnosis in der Form der ptolemaischen Lehre, zu einer ähnlich positiven oder wenigstens toleranten Beurteilung des Alten Testaments vorgedrungen sind.

20 Wenigstens in den diesbezüglichen Aufsätzen von »Glauben und Verstehen«; etwas anders nur III, 133 ff. Vgl. »Adam und Christus nach Rm 5«, ZNW 50, 1959, S. 145 ff.

21 Vgl. auch Röm. 1, 2 und die Zeugenreihe in Hebr. 11. - Es ist mir klar, daß ich hier (wie in andern Fällen!) eigentlich auf die Einzelexegeze der einschlägigen neutestamentlichen Stellen eintreten müßte, um meine (sehr schematischen) Ausführungen besser zu begründen; ich muß mir diese Begründung auf einen späteren Zeitpunkt vorbehalten. Ich verweise auf folgende Arbeiten: 1. Zu Röm. 5: E. Brandenburger, Adam und Christus. Exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu Röm. 5, 12-21 (1. Kor. 15), Wiss. Monographien zANT 7, 1962 (dazu die m. E. berechtigte Kritik E. Jüngels, in ZThK 60, 1963, S. 42 ff., der die Funktion des Gesetzes zwischen Adam und Christus präzisiert; ich würde allerdings Heils- und Wortgeschichte nicht so direkt einander gegenüberstellen, wie Jüngel es tut: Heilsgeschichte kommt - jedenfalls im Sinne Cullmanns - tatsächlich dem Begriff der Wortgeschichte nahe). - 2. Zu Röm. 4: U. Wilkens, »Die Rechtfertigung Abrahams nach Römer 4«, in: Studien zur Theologie der alttestamentlichen Überlieferungen, 1961, S. 111 ff. (vgl. auch L. Goppelt, in ThLZ 89, 1964, Sp. 321 ff.). In (allerdings nicht überzeugender) Konfrontation dazu: G. Klein, »Röm. 4 und die Idee der Heilsgeschichte, Ev. Theol. 23, 1963, S. 424 ff.

te, werden für das Neue Testament zum sprechenden Zeugnis einer Progressivität des Heils resp. Unheils innerhalb des Alten Testaments, mag man das nun wie Cullmann anhand des Stellvertretungsgedankens veranschaulichen oder wie auch immer<sup>22</sup>.

Das ist eine erste Frage, die sich aufdrängt und die mir auf eine gewisse Einseitigkeit des Bultmannschen Ansatzes hinzuweisen scheint. Diese Einseitigkeit ist aber ihrerseits das Resultat einer hermeneutischen Einstellung, die sich in der Interpretation der Heilsgegenwart und vor allem der Heilszukunft noch deutlicher bemerkbar macht und sich gleichzeitig von der gesamtbiblischen Anschauung in gesteigertem Maße entfernt, wie wir gleich sehen werden.

2. In Bezug auf die Heilsgegenwart lehrt Bultmann<sup>23</sup> die Entweltlichung und Entgeschichtlichung des Einzelnen im jeweiligen Vollzug seines Glaubens.

Beginnen wir mit der Entweltlichung des Einzelnen! Wenn man das hört, dann fühlt man sich gleich an den Gnostizismus (übrigens auch an die Stoa) erinnert: da bestand doch gerade die »Erlösung« darin, daß der Einzelne sich seiner Fremdheit und Einsamkeit innerhalb der »Welt« bewußt wurde und sich dementsprechend lösen sollte aus aller Verhaftetheit an die Welt außerhalb und innerhalb von ihm. Er hatte »Distanz zu wahren« von den Dingen.

Es wäre ein grobes Mißverständnis, wollte man Bultmann, weil die Wendungen »Distanz zu den Dingen«, »Haben als hätte man nicht« häufig bei ihm wiederkehren, der Überheblichkeit des gnostischen Pneumatikers oder stoischen Weisen bezüglichen. Er verwahrt sich ja gerade energisch gegen alle stoische oder mystische Weltflucht. Der Christ hat sich *in* der Welt zu bewähren, in den täglichen menschlichen Begegnungen, worin es sich jedesmal entscheidet, ob er sich dem im Andern ihm begegnenden Anspruch in Liebe öffnet oder verschließt, ob er sein Menschsein im Glauben realisiert oder im Unglauben verfehlt. Der Mensch ist also nur »entweltlicht«, insofern er *in* seinem weltlichen Sein Vergebung empfängt und Liebe weitergibt. Er ist auch nur insofern »entgeschichtlicht«, als er *in* seiner radikal verstandenen Geschichtlichkeit und Zeitlichkeit als Glaubender und Liebender im eschatologischen Jetzt steht, gemäß der ihm eigenen Dialektik des *simul justus et peccator*.

Und trotzdem bleiben hier Fragen. Einerseits kommt ja in dieser Dialektik der Charakter der »Zwischenzeit«, in der wir seit dem Christusgeschehen stehen, sehr deutlich zum Ausdruck<sup>24</sup>; aber ist andererseits die Dialektik nicht überspitzt, wenn Bultmann die Welt und ihre Strukturen gleichsam aus dem Bereich des Eschaton (und damit auch der theologischen Reflexion) entläßt, indem er meistens das Gegenüber von »Welt« (= Profanität) und »Glauben« unterstreicht, recht selten aber ihr Miteinander sieht<sup>25</sup>? Verkündigt denn nicht das Neue Testament (freilich in

22 Daß Cullmann die Progressivität nicht als einen »Heilsschematismus« im Sinne einer linearen und im voraus bestimmten Entwicklung versteht, dürfte er in seinem neuen Buch unmissverständlich gezeigt haben. - Ich habe es in diesem Zusammenhang bewußt unterlassen, auf die Frage einzugehen, ob und inwieweit Jesus selbst sich in die alttestamentliche Heilsgeschichte einreihen (etwa im Bewußtsein, der leidende Gottesknecht zu sein); ich bin persönlich aber davon überzeugt, daß auch von daher gesehen sich eine positive Übernahme des Alten Testaments rechtfertigt.

23 Vgl. I, 1 ff.; 65 ff.; 85 ff.; 153 ff.; II, 1 ff.; 133 ff.; III, 35 ff.; 131 ff.

24 Bultmann kommt übrigens der Cullmannschen Sicht der Zwischenzeit sehr nahe in III, 35 ff.

25 Unter starkem Vorbehalt wird dem Humanismus eine Konzession gemacht: III, 61 ff.; vgl. II, 133 ff.; 274 ff. Auch IV, 42 ff.

mythischer Form) die gegenwärtige *universelle* Königsherrschaft Christi auch über die »Mächte«? Es scheint mir, daß Cullmann<sup>26</sup> in dieser Beziehung die neutestamentlichen Linien klarer ausgezogen hat als Bultmann, der wahrscheinlich meint, dadurch werde der Glaube wieder falsch objektivierend versichert im Sinne der *securitas*. Aber muß nicht gerade angesichts solchen Glaubens an die Königsherrschaft Christi über diese Welt alles Streben nach seiner »Aufweisbarkeit« zerbrechen; ist nicht solches Glauben seinem Wesen nach ein Hoffen<sup>27</sup>?

Ähnliches wäre zu sagen zum Kirchenbegriff Bultmanns, der sich auch durch die Entweltlichung und Entgeschichtlichung kennzeichnet. Zunächst ist festzuhalten, daß Bultmann keineswegs den Kirchenbegriff auflöst, etwa zugunsten des glaubenden Individuums, wie das in der Gnosis des 2. Jahrhunderts geschehen ist<sup>28</sup>. Bultmann kennt sehr wohl die Kirche als den »Leib Christi«, die ihren jeweiligen geschichtlichen Ort hat: nämlich die Verkündigung Christi in Wort und Sakrament<sup>29</sup>. Zu ihr gehören alle diejenigen, die in der Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe stehen. Man kann es Bultmann auch nicht übelnehmen, wenn er vor jeder undialektischen Aufweisbarkeit des Glaubens in der sichtbaren (institutionellen oder dogmatischen) Kirche warnt. Daß die Kirche eine »entweltlichte« Existenz zu führen hat, würde ich ihm also noch abnehmen. Aber ist sie deswegen auch der Geschichte entnommen? In der Gnosis: ja; denn da gesellt sich einfach ein Pneumatiker zum andern, bis ihre Zahl voll ist. Jedoch das Neue Testament: kennt es nicht eine *Geschichte* der Kirche in der Gegenwart, die Heilsbedeutung hat? Lassen wir nun einmal den »vorbelasteten« Lukas beiseite — aber wie steht es bei Paulus? Sieht er nicht Röm. 9—11 einen Fortgang der Heilsgeschichte in der Tat-sache der Verstocktheit Israels und des Übergangs der Mission an die »Heiden«, einen Fortgang, der eschatologische Bedeutung hat<sup>30</sup>? Es scheint mir, auch hier lehrt Cullmann durchaus im Sinn des ganzen Neuen Testaments, wenn er von einer Ausweitung des Heils im lokalen und temporalen Sinn in der Kirche und durch die Kirche redet<sup>31</sup>. Daß auch diese Heilsgeschichte ein Gegenstand nicht der objektiven Aufweisbarkeit, sondern der eschatologischen Hoffnung ist, darüber läßt Cullmann keinen Zweifel<sup>32</sup>.

26 Neben »Heil als Geschichte« vgl. vor allem »Königsherrschaft Christi und Kirche im Neuen Testament«, 1950<sup>a</sup> (Theol. Studien 10), und »Der Staat im Neuen Testamente«, Tübingen, 1961<sup>b</sup>.

27 Das kommt etwa im Bild Cullmanns vom Victory Day zum Ausdruck.

28 Obwohl er - das muß gesagt werden - den Akzent sehr stark auf den Einzelnen legt; darum das Mißverständnis bei R. Marlé, Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament, 1956 (vgl. dazu III, 178 ff.).

29 Aber auch etwa in der liebenden Tat; großartig, was darüber Bultmann III, 122 ff., sagt.

30 Bultmann sagt freilich, die Geschichte sei von der Eschatologie verschlungen (III, 99 ff.). Aber er muß zugeben, daß mehrere Paulusstellen, u. a. eben gerade Röm. 9-11, dieser Deutung Schwierigkeiten bereiten.

31 A propos: Auch darin wird Cullmann recht behalten, wenn er die »Dehnung der Zeit« nicht so sehr auf den negativen Aspekt der Parusieverzögerung, sondern auf positive neue Ereignisse zurückführt.

32 Vgl. Heil als Geschichte, S. 268 ff. - Cullmann unterstreicht ja übrigens genau wie Bultmann die eschatologische Prägung der christlichen Gegenwart überhaupt. Und Bultmann selber gibt zu, daß die »lukanische« Entwicklung 1. notwendig kommen mußte und 2., daß auch in ihr die eschatologische Dialektik, wenn auch in gewandelter Form, erhalten blieb (cf. III, 131 ff.). Vgl. auch: Geschichte und Eschatologie (franz. Ausg. 1959, S. 44 ff.).

In der Annahme der Entweltlichung und Entgeschichtlichung des Einzelnen im Heilsvollzug sehe ich eine gnostische *Gefahr* in der Theologie Bultmanns. Ich betone noch einmal: er hat seine Anschauung nicht direkt aus der häretischen Gnosis des 2. Jahrhunderts geschöpft, vielmehr aus dem Neuen Testament selber, das auch so verstanden werden kann; und die Kirchengeschichte beweist in der Tat, daß man diese Botschaft jedenfalls auch aus dem Neuen Testament hat heraus hören können. Nur möchte ich festhalten, daß diese Sicht zumindest einseitig ist; daß auch das Neue Testament selbst schon (und nicht erst der nachbiblische »Frühkatholizismus«) einerseits über die Kirche und ihre Geschichte positiver denkt als es Bultmann tut, und andererseits ebenfalls das Neue Testament selbst (und nicht erst das konstantinische Zeitalter) zur »Welt« — in und trotz aller beibehaltenen Dialektik — ein positiveres Verhältnis gewinnt als Bultmann annimmt<sup>33</sup>.

Bultmanns in diesem Sinne geschichtslose<sup>34</sup> Sicht des Heilsvollzuges zeigt sich nun aber am eklatantesten in seiner Auffassung der Zukunft des Heils. Wir kommen damit zum 3. und zugleich wichtigsten Punkt.

3. Bultmann<sup>35</sup>, getreu seinem Programm, entmythologisiert, wie bekannt, die neutestamentliche Eschatologie. Wenn Christus für ihn das Ende nicht nur des Gesetzes, sondern auch der Heilsgeschichte ist, wenn das Wesen des Glaubens in der »Entgeschichtlichung« des Glaubenden besteht, dann ist es klar, daß auch jede futurische, realistische Eschatologie ihren wörtlichen Sinn für Bultmann verloren hat, also etwa das Reden des Neuen Testaments von der künftigen Auferstehung der Toten, vom künftigen Gericht, von der Neuschöpfung am Ende, oder gar vom tausendjährigen Reich. Das alles sind jüdisch-apokalyptische »Reste«, die das Neue Testament nur noch »mitschleppt«. Bedenklich wird aber die Sache, wenn man konstatieren muß, daß sogar ein Paulus, sonst doch ein Kronzeuge Bultmannscher Theologie, solche »Reste« noch »mitschleppt«, daß also Bultmann sich für seine Ansicht eigentlich nur auf einige Stellen im Johannesevangelium (die außerdem noch durch andere in Frage gestellt werden) und — nach seiner Meinung — etwa auf 1. Kor. 13,13 stützen kann, wenn wir von den von Paulus in 1. Kor. 15 (cf. 2. Tim. 2,18) bekämpften gnostischen Leugnern der Auferstehung absehen. Bedenklich darum, weil Bultmann in diesem Punkt offenbar nicht nur einseitig interpretiert (d. h. das neutestamentliche Sowohl-als auch zu wenig berücksichtigt), sondern sich in *Widerspruch* zur in diesem Punkt sozusagen einhelligen neutestamentlichen Tradition stellt.

Woher kommt diese merkwürdige Tatsache bei dem sonst durchaus auf dem Boden des Neuen Testaments fußenden Exegeten Bultmann? Natürlich fühlt man

33 Was den »Frühkatholizismus« betrifft, vgl. z. B. E. Käsemann, »Paulus und der Frühkatholizismus«, ZThK 60, 1963, S. 75 ff. – Was das Verhältnis zur Welt betrifft, vgl. z. B. O. Cullmann, »Der Staat im Neuen Testament« (Anm. 26). Freilich ist zuzugeben, daß eine aktive Teilnahme der Christen am staatlichen Leben und am Kulturaufbau vor Konstantin nicht nachgewiesen werden kann. Das hindert aber nicht, daß sich auch vor Konstantin eine durchaus weltaufgeschlossene Haltung anbahnt, etwa bei den Apologeten und bei den alexandrinischen Theologen.

34 Wenn ich sage »geschichtslos«, dann gilt es ein Mißverständnis abzuwehren: Bultmann hat ja gerade die »Geschichtlichkeit der Existenz« zu einem Leitsatz der Exegese erhoben. »Geschichtslos« im hier verwendeten Sinn ist also als eine Leugnung des Fortschritts der Heilsgeschichte in der eschatologischen Zeit seit Christi Kommen gemeint.

35 Vgl. I, 38 ff.; 134 ff.; III, 15 ff.; IV, 141 ff. K. Barth, Die Auferstehung der Toten, 1924, hatte ja übrigens ganz ähnlich gedacht; er kritisiert (darum?) Bultmann auch in seiner 1952 erschienenen Studie in diesem Punkt kaum.

sich bei solchen Gedankengängen sogleich an die Gnosis erinnert. Die Gnosis des 2. Jahrhunderts konnte ja in der Tat mit einer realistischen Enderwartung nichts anfangen. Sie kennt zwar (es ist dies nur eine Konsequenz ihrer Kosmogonie) die Idee eines individuellen zukünftigen Heils, vorgestellt in Form der Himmelsreise der Seele nach dem Tode (wobei ihr die »Welt« sukzessive ins Nichts versinkt), aber sie ist eigentlich nicht sonderlich daran interessiert; das Wissen um die Heilsgegenwart überwiegt bei weitem. Bultmann ist aber in diesem Punkt nicht von der Gnosis des Altertums beeinflußt, genausowenig, wie er es in anderem Bereich ist<sup>36</sup>. Es scheint mir vielmehr, daß Bultmann hier einem allgemeinen rationalistischen Zweifel an der Möglichkeit realistischer Eschatologie beipflichtet, der in der Kirche der Neuzeit mehr und mehr um sich greift<sup>37</sup>. Er betrachtet eine solche realistische Hoffnung, auch wenn sie in der Bibel steht, im 20. Jahrhundert einfach als »erledigt«, weil sie — so wird behauptet — mit dem antiken Weltbild steht und fällt<sup>38</sup>.

Was bleibt nach solcher Entmythologisierung biblischer Eschatologie zurück? Nicht viel. Es bleibt das ständige Offensein, die Bereitschaft, das Bisherige aufzugeben und sich der Zukünftigkeit des Eigentlichen, Ganz-Anderen, entgegenzustrecken; es bleibt die Hoffnung, daß Gott immer-schon-da ist, wohin man auch kommt, daß er einem immer-schon-voraus ist, auch in der Nacht des Todes. Mit anderen Worten, hier will man bewußt nichts mehr wissen über die temporale Zukunft: *ignoramus-ignorabimus*.

Gegenüber dieser — an und für sich sympathischen — Selbstbescheidung muß man doch ein Wort einlegen für das Neue Testament, das uns eine realistische Eschatologie lehrt, mag es das auch (logisch!) in einer mythischen, nicht verifizierbaren Weise tun. In dieser Beziehung scheint mit Cullmanns Theologie einen Schlüssel in die Hand zu geben mit ihrer Formulierung des »Schon — noch nicht«<sup>39</sup>: wenn die christliche Gemeindebekennet, daß mit Jesus dem Christus das Eschaton *schon* angebrochen ist<sup>40</sup>, dann folgt meines Erachtens — auch abgesehen von aller theologischen Reflexion — aus jeder beliebigen Analyse unserer menschlichen Situation (sei sie existential oder tiefenpsychologisch oder ganz einfach dem common sense entsprungen) mit Notwendigkeit, daß dieses Eschaton in der gegenwärtigen Weltzeit *noch* nicht seine Erfüllung gefunden hat, daß seine sichtbare Verwirklichung zum größten Teil noch aussteht, weil alle gegenwärtig in der Gemeinde oder auch in der Welt sich abzeichnende Erfüllung nur eine Vorausnahme der Endverwirklichung darstellt. — Die realistische Eschatologie scheint mir aber auch eine theologische Konsequenz des neutestamentlichen Zeugnisses der körper-

36 Er kann ja natürlich nachweisen, daß auch diese gnostische, individuell-kosmische Sicht im Neuen Testament vertreten wird, neben der geschichtlich-apokalyptischen. Aber für ihn gilt es ja gerade auch sie zu entmythologisieren.

37 Z. B. auch für A. Schweitzer und C. H. Dodd sowie ihre Schüler ist ja die futurische Eschatologie nicht mehr annehmbar.

38 Daß sich derselbe Zweifel noch auf eine ganze Reihe anderer »mythischer« Aussagen des Neuen Testaments erstreckt, zeigt Bultmanns berühmt gewordene Programmschrift in: *Offenbarung und Heilsgeschichte*, 1941 (vgl. *Kerygma und Mythos I*, 15 ff., II, 179 ff., und die ganze im Anschluß daran aufgebrochene Diskussion des Für und Wider in den Bänden *Kerygma und Mythos*, erschienen bei Herbert Reich-Hamburg).

39 Vgl. *Heil als Geschichte*, S. 147 ff. (das Cullmannsche »schon — noch nicht« ist im Sinn das genaue Gegenteil des Bultmannschen »nicht mehr - noch nicht«).

40 So weit wäre auch Bultmann einverstanden; allerdings würde er sagen: endgültig angebrochen.

lichen Auferstehung Jesu zu sein, die allerdings Bultmann — auch hier im Gegensatz zu Paulus — als historisches Faktum leugnet. Zudem dürfte Cullmann recht behalten, wenn er im Plan Gottes, wie ihn die Bibel im Fortschritt vom Alten zum Neuen Testament offenbart, eine *Zielstrebigkeit* zu erkennen meint, die auf die Universalität des Heils (Menschheit und Schöpfung umfassend) hintendert und die in der (vorläufigen) »Reduzierung« des Heils auf altes und neues Israel nur ein (infolge der menschlichen Sünde notwendig gewordenes) Mittel zur Erreichung dieses göttlichen Ziels sieht.

Ich habe aus den angeführten Gründen keine Angst, daß die Verkündigung der realistischen Eschatologie den modernen Menschen nicht mehr treffen kann; sie wird ihn treffen, wenn auch als Skandalon, genauso wie das von Bultmann herausgestellte echte Skandalon vom Kreuz ihn trifft. Es ist nicht nötig, deswegen die biblische Eschatologie abzubauen. (Wenn man sich auch hüten wird — das ist ein berechtigtes Anliegen —, sie apokalyptisch auszumalen).

Wird es nicht von diesem dritten Punkt, der Heilszukunft, her besonders deutlich, daß es eben doch die *Geschichtslosigkeit*<sup>41</sup> der Theologie Bultmanns ist, die auch die Probleme in den andern behandelten Sektoren, Heilsvergangenheit und -gegenwart, heraufbeschwört, dort allerdings weniger klar zum Ausdruck kommt? Damit treffen wir aber — nach einigen Umwegen — wieder mit dem Kern der eingangs erwähnten These Cullmanns zusammen, die der Theologie Bultmanns den Vorwurf macht, daß sie die heilsgeschichtliche Sicht ablehnt und sie in *diesem* Sinn mit der häretischen Gnosis des 2. Jahrhunderts vergleicht.

Ich würde freilich — trotz allem — Bultmann in meliorem partem interpretieren. Ich würde sagen: er steht auf dem Boden des Neuen Testaments, allerdings nicht auf dem Boden des *ganzen* Neuen Testaments, sondern auf dem Boden einer (bisweilen ziemlich dünnen!) Schicht neutestamentlicher Schriften, die er dann noch so interpretiert, daß er dadurch tatsächlich in die Nähe der häretischen Gnosis des 2. Jahrhunderts gerät. Dessenungeachtet bin ich nicht der Meinung — diese Bemerkung darf ich mir wohl zum Schluß gestatten —, daß es unbedingt heißen müßte: Cullmann oder Bultmann, wenn es um eine sachgemäße Auslegung des Neuen Testaments geht. Viel eher würde ich denken, müßten wir so fragen: Zeigt nicht gerade die Tatsache, daß sowohl Cullmann als auch Bultmann beide sich — mit Recht! — für ihre Anschauung auf das Neue Testament berufen können, nur noch wieder einmal mehr, wie reichhaltig eben das Neue Testament selber ist<sup>42</sup>. Auch Cullmann betont ja immer wieder die Legitimität des Bultmannschen Anliegens, und Bultmann kann nicht umhin, Cullmann zuzustimmen, daß er wenigstens den Lukas verstanden hat (man darf ruhig hinzufügen: noch etwas mehr!)<sup>43</sup>.

41 Vgl. Anm. 34.

42 Diese Tatsache ruft nach einer »Katholizität« der hermeneutischen Methode, wie sie schön im Montreal-Rapport (1963) der nordamerikanischen Sektion zum Thema »Christ and the Church« entwickelt worden ist.

43 Darf ich es einmal schematisierend (ich bin mir bewußt, daß es sogar sehr schematisierend ist!) so formulieren: Cullmann scheint mir vor allem die alttestamentlich-jüdisch-apokalyptische Richtung zu vertreten, die sich in breitem Strom von seinem Ursprung her ins Urchristentum ergossen hat; während Bultmann mehr die hellenistisch-gnostisierende Richtung innehält, die aus der Begegnung des Christentums mit heidnischer und jüdischer Gnosis hervorgewachsen ist.

Das führt mich zu einer letzten Erwägung: Wäre es nicht fruchtbar, wenn vor allem die jüngeren Schüler der beiden Gelehrten sich bemühen würden, aufmerksam aufeinander zu hören und voneinander zu lernen, und wenn die von beiden »Schulen« Unabhängigen, die die theologische Diskussion ohnehin objektiver zu beurteilen in der Lage sind, mithelfen würden, daß eine gegenseitige Annäherung erreicht werden kann, so weit eine solche in der theologiegeschichtlichen Situation der »Zwischenzeit« (und da haben wir noch einen weiteren Grund zur Hoffnung auf die Parusie!) überhaupt möglich ist?

KARLFRIED FRÖHLICH

**Die Mitte des Neuen Testaments:  
Oscar Cullmanns Beitrag zur Theologie der Gegenwart**

1.

Oscar Cullmann ist keine auffällige Erscheinung. Ein Journalist, der ihn im farbenprächtigen Rom der Eminenzen, Dignitäten und Prälaten während des Konzils aufsuchte, war nach seinem eigenen Geständnis etwas erstaunt, sich einem »einfachen Professor in schlichem Zivil« gegenüber zu sehen. Aber vielleicht ist gerade dies das wahrhaft Auffallende: ein Zivilist inmitten aller möglichen kirchlichen und theologischen Uniformen, ein Mann von fast anstößiger Unabhängigkeit, dessen gewissensmäßige Bindung an seinen akademischen Beruf als wissenschaftlicher Exeget, und damit als verantwortlicher Lehrer der Kirche, die einzige autoritative Instanz ist, der er sich verpflichtet weiß. Nicht seine offizielle Stellung, sondern die innere Autorität seiner konsequenter theologischen Arbeit verschafft ihm den Respekt, der ihm überall in der Ökumene gezollt wird. In der Freiheit eines wahrhaft liberalen Geistes, offen für neue Anregungen und Fragestellungen von allen Seiten, hält der Protestant Cullmann seine Linie, gebunden an keine »Schule« oder kirchliche Partei. Jede enge Interpretation seiner theologischen Intentionen im Sinne eines starren Systemdenkens verkennt das Charisma, das diesem freien Lehrer eignet.

Oscar Cullmanns schriftstellerisches Werk, das seinen Namen weit über den Kreis seiner unmittelbaren Kollegen und Schüler hinaus bekannt gemacht hat, und dessen Auflagen ihn als einen der meistgelesenen protestantischen Theologen unserer Zeit ausweisen, hat freilich sehr verschiedene, ja gegensätzliche Reaktionen ausgelöst. Bei manchen Christen gilt sein Wort fast als Evangelium, bei anderen ruft bereits sein Name die Assoziation einer »unkritischen Haltung« und »rückständigen Theologie« hervor, obwohl man sich oft nicht einmal die Mühe macht, ihn zu lesen. Cullmann schreibt freilich nicht nur für den esoterischen Kreis der Berufskollegen. Das Publikum, das ihm vorschwebt, sind alle, die Interesse an der Sache der Theologie haben, also mindestens jeder Christ. Es ist ja Aufgabe der Theologie, die unmittelbare Glaubensintuition, die jedem, auch dem sogenannten Laien zugänglich ist, der strengen Prüfung eines vom heiligen Geist erleuchteten Denkens zu unterwerfen<sup>1</sup>. Cullmann selbst hat in seinen jungen Jahren den

<sup>1</sup> La nécessité de la théologie pour l'Eglise selon le Nouveau Testament (Bulletin de la Faculté libre de Théologie Protestante de Paris 58, 1957, S. 11-23).

Weg zur Theologie als »interessierter Laie« gefunden, und etwas von dieser Haltung, die ihn auch die Fragen des ungelehrten Christen ernst nehmen läßt, ist ihm bis heute geblieben. Die Solidarität mit allen Christen, mit ihren Problemen und Fragen, steht ihm höher als eine sogenannte reine Wissenschaftlichkeit.

Unter diesen Umständen ist es nicht verwunderlich, daß sein Gesamtwerk von einem unverkennbaren erzieherischen *Eros* geprägt erscheint. Seine hohe Einschätzung des theologischen Lehramtes hat ihn beklagen lassen, daß im Protestantismus das Pfarramt praktisch alle anderen kirchlichen Funktionen aufgesogen hat, und in diesem Zusammenhang erwägt er den Vorschlag einer besonderen Ordination der theologischen Lehrer in der Kirche, deren Funktion dadurch als ein spezielles Charisma neben Predigt, Seelsorge, Mission usw. anerkannt werden könnte<sup>2</sup>.

Natürlich kann dieser ganze erzieherische Ansatz, der sich in zahlreichen methodischen Einzelheiten bemerkbar macht (Klarheit in Aufbau und Stil; synthetische statt analytischer Darstellungsweise; ausgewogenes Gleichgewicht induktiver und deduktiver Argumentation) leicht als Neigung zu unzulässiger Harmonisierung und zur Vergroßerung komplexer theologischer Tatbestände mißverstanden werden, und selbst das Wort vom »unkritischen Konservatismus« ist gelegentlich gefallen. Die Tatsache der liberalen Herkunft Cullmanns sollte eigentlich derartige Pauschalurteile von vornherein ausschließen. Die Luft der Wissenschaft und ihrer kritischen Methoden ist ihm von Jugend auf vertraut. Sie bildet ein natürliches Lebenselement, über das kein Wort verloren zu werden braucht. Die meisten seiner »positiven« Thesen sind das Ergebnis äußerst kritischer Analysen, in denen er Anschauungen in Frage stellt, die lange Zeit unbesehen übernommen wurden.

Gerade wegen seiner ungebrochenen und intimen Vertrautheit mit der Welt der kritischen Wissenschaft warnt Cullmann heute davor, das »wissenschaftliche Gewissen« als allzu absoluten Maßstab dafür anzusehen, was in der Theologie zu gelten hat. Sein Mißtrauen gilt dem krampfhaften Versuch, durch ein falsches Wissenschaftspathos den Mangel an Charisma und Intuition zu ersetzen, die der Theologe über die strenge Anwendung wissenschaftlicher Maßstäbe hinaus haben muß. Nicht wer die meisten Unechtheitsverdikte fällt, ist der wahre kritische Theologe, sondern wer die Freiheit hat, mit den Mitteln der historisch-kritischen Forschung die urchristliche Überlieferung *als ganze* zu interpretieren.

In einem bestimmten Sinne mag es also durchaus richtig sein, Cullmann als »konservativen« Theologen zu bezeichnen. Aber sein »Konservatismus« ist von besonderer Art. Seine Reaktion gegen einen unfruchtbaren kritischen Radikalismus in der Theologie wurzelt in seiner eigenen liberalen Vergangenheit während der frühen Straßburger Jahre. Es wird meist übersehen, daß sich für Cullmann die persönliche Erfahrung der Befreiung vom Liberalismus in allen Stadien seiner theologischen Entwicklung noch bemerkbar macht. Das, was damals überwunden wurde, hat viele der frühen Fragestellungen geformt. Die Zerstörung des liberalen Jesusbildes durch seinen Landsmann Albert Schweitzer öffnete ihm die Augen für die in Wahrheit unkritische Haltung hinter dem liberalen Zentralunternehmen, und die aufkommende Formgeschichte bot eine neue Möglichkeit verantwortlicher Be trachtung der urchristlichen Botschaft in ihrer Gesamtheit anstelle ihrer ständigen

2 Ibid.

Reduzierung nach textfremden Kriterien<sup>3</sup>. Cullmann sah unkritische Haltung nunmehr darin, daß man Jesusworte ohne genügenden Grund für unecht erklärte, daß man »hellenistische« Elemente auf Grund des von Hegel beeinflußten Geschichtsbildes der Tübinger Schule *a priori* in spätere Traditionsschichten verwies und neutestamentlichen Briefen die paulinische Verfasserschaft mehr oder weniger auf Grund subjektiver Eindrücke absprach. Die Haltung des freien, unvoreingenommenen kritischen Theologen ist nicht exklusiv (»Es ist unmöglich, daß . . .«), sondern inklusiv.

## 2.

Fragen wir nach dem Gegenstand des Cullmannschen Forschens und Lehrens, so stoßen wir auf ein Programm, das deutlich das liberale Erbe erkennen läßt. Ganz im Sinne der liberalen Tradition fragte der junge Cullmann nach den Anfängen des Christentums als einem historischen Phänomen, um dadurch die theologische Frage nach der Norm, dem »Wesen« des Christentums, zu beantworten. Nach seiner Wendung zur Formgeschichte war diese Frage natürlich nicht mehr auf die nach dem historischen Jesus beschränkt. Der historische Jesus war einbezogen in die umfassende Betrachtung der *ganzen* frühchristlichen Tradition, die im Kanon des Neuen Testaments von der Alten Kirche als *normative* Tradition fixiert worden ist. Die Frage ist jetzt also die nach dem Zentrum der neutestamentlichen Tradition, nach seiner Entfaltung und Entstellung in der Geschichte der frühen und der späteren Kirche. In dieser Form bildet sie noch heute die Grundlage für Cullmanns Arbeit auf beiden Gebieten, dem des Neuen Testaments und dem der Kirchengeschichte<sup>4</sup>. Der unmittelbare Gegenstand und die damit verbundene Methode des liberalen Programms sind zwar aufgegeben. Die Frage nach dem »Wesen des Christentums« ist geblieben<sup>5</sup> — als Frage nach dem Wesen der urchristlichen Tradition.

Seine neutestamentliche Hermeneutik hat Cullmann mehrfach ausführlich geklärt<sup>6</sup>. Sie deckt sich im Prinzip mit der allgemeinen Hermeneutik. »Ich kenne keine andere Methode als die bewährte philologisch-historische und keine andere Einstellung zum Text als die der gehorsamen Bereitschaft, auf ihn zu hören, gegebenenfalls auch etwas mir ganz und gar Fremdes zu hören<sup>7</sup>.« Diese zwei hermeneutischen Pole gelten, auch wenn sie im Blick auf das Neue Testament formuliert sind, im Grunde für jeden alten Text und weisen dadurch auf die *begrenzte* Funktion der exegetischen Arbeit für die Theologie hin. Auch hier macht sich das liberale Erbe bemerkbar, denn Methode und Ziel der Exegese sind im Rahmen einer streng historischen Disziplin gesehen. Zwar hat Cullmann 1928 in einem interessanten Aufsatz auch die »theologische« Exegese Karl Barths in ihrer Anwendung

3 Neues Testament und Geschichte der Alten Kirche (Autobiographische Notiz), in: Lehre und Forschung an der Universität Basel zur Zeit ihres fünfhundertjährigen Bestehens, Basel, 1960, S. 24-28.

4 Neues Testament und Geschichte der Alten Kirche, S. 27.

5 Vgl. den ersten Satz in: Heil als Geschichte, Tübingen, 1965, S. 1: »Was wir mit der vorliegenden Untersuchung erstreben, ist nichts anderes als eine Beantwortung der alten Frage nach dem ‚Wesen des Christentums.‘«

6 Vgl. den unten Anm. 8 zitierten Aufsatz, und: La nécessité et la fonction de l'exégèse philologique et historique de la Bible (Verbum Caro, 3, 1949, S. 2-13); jetzt auch: Heil als Geschichte, S. 46 ff.

7 Die Christologie des Neuen Testaments, Tübingen, 1963<sup>8</sup>, S. VIII f.

auf bestimmte Texte verteidigt<sup>8</sup>, aber auch dort argumentiert er für eine solche »Sachexegese« mit der Begründung, daß eine *historische* Exegese, die wirklich diesen Namen verdiente, unvollständig sei, wenn sie nicht bis zu der jenseits der rein faktischen Mitteilung liegenden »objektiven« Intention eines Textes vorstoße. Um als Historiker einen Pascaltext zu erklären, genügt es nicht, die Umwelt des Autors, die Abfassungssituation und die psychologischen Faktoren zu kennen. Der Ausleger muß die Sachintention der Textaussage zu erfassen suchen. Vollständige Exegese verlangt also immer ein persönliches Beteiligtsein des Exegeten an der Sache des Textes. Trotz des unveränderten Festhaltens an dieser Grundlage betont Cullmann in späteren Äußerungen jedoch mehr das rein deskriptive historische Moment der exegetischen Aufgabe. Jeder Historiker, ob Christ oder nicht, kann auf Grund der vorhandenen Urkunden herausfinden und beschreiben, was das Zentrum des urchristlichen Glaubens ist. Er braucht nur die erprobte historisch-kritische Methode anzuwenden und sich dem offenzuhalten, was der Text — wie jeder alte Text — ihm Neues zu sagen hat, ohne dabei seine eigenen philosophischen oder theologischen Überzeugungen ins Spiel zu bringen. Die Frage, ob wir heute dieses Zentrum noch annehmen können, hat damit zunächst nichts zu tun und geht über den Bereich der Exegese hinaus. Cullmann selber würde diese Frage, soweit sie das von ihm festgestellte Zentrum betrifft, zweifellos bejahen und darüber hinaus von jedem, der als *christlicher* Theologe das Neue Testament untersucht, das gleiche erwarten<sup>9</sup>.

Die eben beschriebene Entwicklung zeigt an, wo Cullmann die größte Gefahr für die Integrität der exegetischen Arbeit sieht: in der Einmischung textfremder philosophischer Voraussetzungen. Die Formgeschichte hatte ihr die Befreiung von der Herrschaft der idealistischen Philosophie gebracht, aber die Gefahr ist keineswegs gebannt. Mit dem Eindringen einer modernen existentialistischen Hermeneutik in die Exegese droht eine noch gefährlichere Herrschaft. Gegenüber dem Vorwurf, daß selbst die objektivste Exegese unbewußt an philosophische Voraussetzungen gebunden sei, besteht Cullmann auf der Pflicht des Exegeten, sich wenigstens so weit als möglich von einem bewußten philosophischen *Apriori* fernzuhalten. »Die Pflicht, die neutestamentliche Exegese vom Einfluß moderner philosophischer Strömungen in jeder Gestalt freizuhalten, ist mir wichtiger geworden als die Feststellung, daß wir alle unbewußt an Voraussetzungen gebunden sind<sup>10</sup>.«

### 3.

Die verschiedenen Themenkreise, von denen aus der junge Cullmann die Suche nach der Mitte des Neuen Testaments aufnahm, zeigen kein erkennbares System. Daß sie schließlich doch alle in diese Suche eingespannt erscheinen, hat seine Ursache in der Überzeugung, daß unter Voraussetzung der Ausrichtung an ein und derselben Mitte eine Linie von jedem Punkt der Überlieferung zur Mitte gezogen werden kann und umgekehrt. Im allgemeinen war die Themenwahl mehr oder weniger von der aktuellen wissenschaftlichen Diskussion und den Anregungen sei-

<sup>8</sup> Les problèmes posés par la méthode exégétique de l'école de Karl Barth (Revue d'histoire et de philosophie religieuses, 7, 1928, S. 70-83).

<sup>9</sup> Darauf ist der scharfe Ton der Auseinandersetzung mit F. Buri im Jahre 1947 zurückzuführen (s. u. Anm. 27), in deren Verlauf Cullmann Buris »Christlichkeit« in Zweifel zog.

<sup>10</sup> Neues Testament und Alte Kirchengeschichte (s. o. Anm. 3).

ner Lehrer bestimmt. Große Teile des Cullmannschen Gesamtwerks sind in der Tat das Ergebnis lebendiger Teilnahme an theologischen Tagesfragen, und wenn Cullmann betont, Polemik sei eigentlich nicht sein Fall, so wird er jedenfalls die lebendige Gesprächssituation im Hintergrund der meisten seiner Arbeiten nicht verleugnen.

Im ganzen stellt sich sein Werk in eindrucksvoller Geschlossenheit dar. Es ist ein grandioser Bau, in dem sich Stein auf Stein türmt, zunächst mit dem Ziel der Definition des neutestamentlichen Kerns, dann mit dem Ziel seiner Entfaltung. Die Themenkreise beginnen sich bald zu überschneiden: ein Randelement eines früheren Kreises wird zum Ausgangspunkt eines neuen Kreises, in dem es nunmehr eine zentrale Stellung in einem weiteren Zusammenhang einnimmt. Nichts ist unterwegs vergessen. Jede Einzelheit taucht wieder auf, wird geklärt, in andere Themenkreise eingeführt, benutzt. In dieser bruchlosen Entwicklung gibt es keine literarischen Jugendsünden, und Cullmann ist über keine seiner früheren Positionen völlig hinausgewachsen. Jeder Gedanke war nötig als Beitrag zum Gesamtbild, und der ständige Rückverweis auf seine eigenen Publikationen, der sich schon von den Frühschriften an findet, ist nicht eine selbstherrliche Untugend, sondern eine Notwendigkeit.

Am Anfang steht ein äußerst lehrreicher Aufsatz über die Formgeschichte, den Cullmann im Alter von zweiundzwanzig Jahren veröffentlichte<sup>11</sup>. Er enthält die endgültige Auseinandersetzung mit der liberalen Vergangenheit, die wohl durch den Einfluß seines Lehrers Wilhelm Baldensperger vorbereitet war<sup>12</sup>. Hier sind zahlreiche spätere Einsichten bereits vorgebildet, und obwohl der Verfasser manches heute anders sagen würde, gelten doch die Grundlinien und viele Einzelheiten noch immer. Die leidenschaftliche Parteinahme für die Formgeschichte als der wahren historischen Methode zur Betrachtung des ganzen Neuen Testaments war jedenfalls kein Strohfeuer. Cullmann hat sich stets als Vertreter der Formgeschichte betrachtet, und zahlreiche seiner Spezialbeiträge zur neutestamentlichen Wissenschaft erscheinen im Gewande rein formgeschichtlicher Untersuchung<sup>13</sup>.

Der mit seiner Dissertation über die »literarischen und historischen Probleme des pseudoklementinischen Romans«<sup>14</sup> eingeleitete Themenkreis fand seinen endgültigen Platz im Gesamtbau erst nach der Entdeckung der Qumrantexte in den Jahren nach dem Kriege. Auch hier scheinen Baldenspergers Arbeiten zum

11 *Les récentes études sur la formation de la tradition évangélique* (*Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 5, 1925, S. 459-77; 564-79).

12 Baldensperger wird in dem Aufsatz als »Vorläufer« der Formgeschichte bezeichnet, der nicht nur auf die Bedeutung der Traditionsgeschichte aufmerksam gemacht habe, sondern seine Untersuchungen über den Einfluß eines bestimmten Elements auf die Traditionsbildung, nämlich der Apologetik, bereits auf die gesamte frühchristliche Tradition ausdehnte. Siehe: *Les récentes études*, S. 463.

13 Vgl. besonders: *Les traces d'une vieille formule baptismale dans le Nouveau Testament* (*Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 17, 1937, S. 424-34); deutsch im Anhang zur Tauflehre des Neuen Testaments (s. u. Anm. 36); ferner: *Que signifie le sel dans la parabole de Jésus?* (*Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 37, 1957, S. 36-43); *L'apôtre Pierre, instrument du diable et instrument de Dieu* (in: *New Testament Essays. Studies in Memory of T. W. Manson*, Manchester, 1959, S. 94-106); *Das Thomasevangelium und die Frage nach dem Alter der in ihm enthaltenen Tradition* (*Theologische Literaturzeitung* 85, 1960, S. 321-334); *Le douzième apôtre* (*Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 42, 1962, S. 133-140).

14 *Le problème littéraire et historique du roman pseudo-clémentin*, Paris, 1930.

Spätjudentum und die damals sehr aktuelle Mandäerfrage die Grundthese eines »esoterischen« gnostischen Judentums als des Mutterbodens gewisser urchristlicher Bewegungen, besonders des johanneischen Christentums, befruchtet zu haben. Cullmanns späteres Interesse am Johannesevangelium hat hier eine bedeutsame Wurzel<sup>15</sup>. Neuerdings hat er nicht nur versucht, Qumran mit dem »esoterischen« Judenchristentum der Pseudoklementinen in Verbindung zu bringen<sup>16</sup>, sondern darüber hinaus eine direkte Linie von Qumran über Johannes den Täufer, die »Hellenisten« der Apostelgeschichte und Samaria bis hin zum johanneischen Christentum zu ziehen<sup>17</sup>.

#### 4.

Die eigentliche Identifizierung des neutestamentlichen »Zentrums« vollzog sich hauptsächlich in zwei anderen Themenkreisen: dem eschatologischen und dem christologischen.

Den Hintergrund für den ersten bildet die Auseinandersetzung mit Albert Schweitzer, der den historischen Jesus des Liberalismus durch das Bild eines reinen Apokalyptikers ersetzt hatte. Das Dilemma der unerfüllten Naherwartung bedeutet für Schweitzer und seine Schüler, daß eine temporale Eschatologie, obwohl untrennbar mit der ganzen Botschaft des historischen Jesus verbunden, eben nicht zum »Wesen« des Christentums gehören kann. Cullmanns Gegenposition, daß auch und gerade die temporale Eschatologie zum Wesen der christlichen Botschaft gehören, findet sich in eindrücklicher Weise in einer Besprechung des Buches von F. Holmström, »Das eschatologische Denken der Gegenwart« (1938) entwickelt<sup>18</sup>. Er räumt freilich ein, daß bereits die neutestamentlichen Autoren zwischen normativen und zeitbedingten eschatologischen Elementen unterscheiden. Eine Antwort auf die Frage, wie die normativen Elemente auch heute angeeignet werden können, ergibt sich, wenn man davon ausgeht, daß die ersten Christen ihre eigene Gegenwart als eine Zwischenzeit, oder besser: als eine vorletzte Zeit, ansahen, der eine eigene, positive Funktion zwischen Beginn und Vollendung der Endzeit zu kommt. Cullmann hatte schon früher anhand einer Exegese von 2. Thess. 2,6—7 gezeigt, daß Paulus die Erfüllung seines Auftrags zur Heidenmission als eine Bedingung für das Kommen des Endes angesehen hat, und daß darüber hinaus auch sonst im Urchristentum die Mission als eigentlicher Inhalt der Zwischenzeit galt<sup>19</sup>.

15 Außer den einschlägigen Abschnitten der Christologie des Neuen Testaments und den in der folgenden Anm. zu nennenden Aufsätzen siehe besonders: Ο'ΟΠΙΣΩ MOY'EPXOMENOΣ (in: Coniectanea Neotestamentica XI, In honorem A. Fridrichsen Sexagenarii, Lund, 1948, S. 26-32).

16 Die neu entdeckten Qumrantexte und das Judenchristentum der Pseudoklementinen (in: Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann, BZNW 21, Berlin, 1957<sup>2</sup>, S. 35-51).

17 Siehe bes.: Secte de Qumran, Hellénistes des Actes et Quatrième Evangile (in: Les manuscrits de la Mer Morte. Colloque de Strasbourg 25-27 mai 1955, Paris, 1957, S. 61-74).

18 La pensée eschatologique d'après un livre récent: F. Holmström, Das eschatologische Denken der Gegenwart (Revue d'histoire et de philosophie religieuses, 18, 1938, S. 347 bis 55). - Holmströms Buch scheint für die Entstehung von Cullmanns eigener Auffassung wichtig gewesen zu sein. Die positive Bewertung der Zwischenzeit ist hier durch den Begriff der *Gnadenzeit* ausgedrückt.

19 Le caractère eschatologique du devoir missionnaire et de la conscience apostolique de Saint Paul. Etude sur le *katechon* de II Thess. 2, 6-7 (Revue d'histoire et de philosophie religieuses, 16, 1936, S. 210-45).

Wir werden noch sehen, daß in dieser positiven Wertung der eschatologischen Gegenwart der Ansatz für einen neuen ekklesiologischen Themenkreis lag.

Der christologische Themenkreis wurzelt deutlich in Cullmanns Auseinandersetzung mit der liberalen Vergangenheit. Schon jener erste Aufsatz von 1925 hatte auf die befreidenden Folgen der formgeschichtlichen Betrachtung für die Lösung des christologischen Problems hingewiesen. In einer der wichtigsten Studien seiner frühen Basler Zeit, »Königsherrschaft Christi und Kirche im Neuen Testament« (1941), beschrieb er das Gottesreich der gegenwärtigen Zwischenzeit als »Königsherrschaft Christi« in einem doppelten Sinn<sup>20</sup>: zeitlich erstreckt sie sich von der Thronbesteigung und damit der Übernahme der Herrschaft Gottes selber bei Christi Erhöhung (Phil. 2,11) bis zu ihrer Rückgabe an den Vater am Ende (1. Kor. 15,26 f.). Räumlich erstreckt sie sich zunächst über die *Kirche*, wo sie schon »bekannt« ist, dehnt sich aber von hier aus in konzentrischen Kreisen über die gesamte Schöpfung aus, wobei Christus stets der Mittelpunkt der Kreise bleibt.

Diese christozentrische Bestimmung des eschatologischen Heilsguts des »Reiches« fand ihre methodische Einordnung in die Suche nach dem Kern in einer Untersuchung der ältesten christlichen Bekenntnisse (1943)<sup>21</sup>. Nach Cullmann hat die Urchristenheit in ihren Bekenntnisformeln das Zentrum ihres Glaubens im Licht spezieller Situationen zum Ausdruck gebracht. Reduziert man diese Formeln auf ihren gemeinsamen Nenner, so ergibt sich ein objektives Kriterium zur Definition des Kerns des urchristlichen Glaubens. Als Ergebnis dieses Reduktionsprozesses schält sich das Urbekenntnis »Jesus ist der Herr« heraus. Das Subjekt in diesem Bekenntnissatz ist »Jesus von Nazareth« — und damit *Geschichte*, eine Geschichte freilich, die, wie das Prädikat deutlich macht, nicht nur in der Vergangenheit geschehen ist, sondern nach urchristlicher Überzeugung Heilsbedeutung für die Gegenwart hat. Um den Kern voll zu entwickeln, war also eine Untersuchung des urchristlichen Geschichtsbegriffs gefordert. Genau dies war das Ziel von »Christus und die Zeit«<sup>22</sup>.

Trotz des bedeutenden Erfolges im Laufe der Jahre fand das 1946 in der Schweiz veröffentlichte Buch zunächst nicht die verdiente Beachtung, besonders in Deutschland, wo es zu seinem Unglück zusammen mit einer ausführlichen, aber äußerst kritischen Besprechung Rudolf Bultmanns bekannt wurde<sup>23</sup>. Eine eigenständliche Schwierigkeit liegt freilich schon in der Form, in der sich die Hauptthese präsentiert. Die positive Darlegung des urchristlichen Geschichtsbegriffs ist nämlich eng mit einem direkten Angriff auf Grundpositionen Albert Schweitzers, Rudolf Bultmanns und z. T. auch Karl Barths verwoben, denen Cullmann die Ausschaltung des Zeitelements aus dem Zentrum der christlichen Botschaft vorwirft. Diese Polemik veränderte das Gleichgewicht der Gesamtdarstellung. Der Begriff der Zeit im Titel und die Einfügung eines langen Abschnitts über den

20 Königsherrschaft Christi und Kirche im Neuen Testament (Theologische Studien 10), Zollikon-Zürich, (1941) 1950<sup>3</sup>.

21 Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse (Theologische Studien 15), Zollikon-Zürich, (1943) 1949<sup>2</sup>.

22 Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung, Zollikon-Zürich, (1946) 1948<sup>2</sup>. Die dritte Auflage, 1962, enthält einen sehr wertvollen einführenden Bericht über die Intention und die Wirkung des Buches.

23 R. Bultmann, Heilsgeschichte und Geschichte. Zu O. Cullmann, Christus und die Zeit (Theologische Literaturzeitung 73, 1948, Sp. 659-66).

biblischen Zeitbegriff ließ viele Leser an eine theologische oder gar philosophische Abhandlung über den Begriff der linearen Zeit denken. Pietistische Kreise begrüßten das Buch hauptsächlich wegen seiner polemischen Tendenz, ohne zu bedenken, daß Cullmanns eigene Auffassung die gleiche historisch-kritische Methode wie die der angegriffenen Theologen voraussetzt, und daß es ihm keineswegs um eine kirchenpolitische Stellungnahme im Streit der »konservativen« und »fortschrittlichen« Kräfte ging.

Trotz dieser Mißverständnisse aber erscheint das, was Cullmann als den zur Mitte gehörenden urchristlichen Geschichtsbegriff herausarbeiten möchte, ganz klar unter der Bezeichnung »heilsgeschichtliche Sicht«. Cullmann selber hat mehrfach betont, daß er den Ausdruck »Heilsgeschichte« nicht als restlos glücklich ansieht, da er an andere theologische Systeme erinnert, die mit seinem Ansatz nichts zu tun haben. Gegenüber anderen Alternativen — Offenbarungsgeschichte, biblische Geschichte, prophetische Geschichte, Heilsökonomie — habe er jedoch den Vorzug, die Dialektik der besonderen urchristlichen Sicht scharf zu umreißen: Heil als Geschichte<sup>24</sup>, Geschichte als Heil.

Konstitutiv für diese Sicht ist auf der einen Seite das Bewußtsein der zeitlichen Spannung zwischen »schon erfüllt« und »noch nicht vollendet«, zwischen Ostersieg und Endesieg, in der sich die Christen vorfinden; auf der anderen Seite die Verbindung, die sie zwischen geschichtlichen Situationen der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft und der Geschichte Jesu Christi als ihrer »Mitte« herstellen. Heilsgeschichte ist also interpretierte und zugleich interpretierende Geschichte, nicht Geschichte *neben* anderer Geschichte, sondern *in* ihr, ein schmales Rinnsal im mächtigen Strom, ein Ausschnitt der Geschichte, der als solcher aller Geschichte ihren Sinn gibt. Charakteristisch für sie ist also einmal die *Auswahl* bestimmter Ereignisse und zum anderen die zwischen ihnen hergestellte *Verbindung*, die die Qualität des Prophetischen hat<sup>25</sup>. Die Heilsgeschichte umfaßt Ereignisse von der Vergangenheit bis zur Zukunft, ja selbst der mythologischen Vergangenheit und Zukunft<sup>26</sup>, die alle vom Wirken Christi Zeugnis ablegen. Unter diesen Voraussetzungen ist es fast selbstverständlich, daß sie alle auf einer linearen, zeitlich sich entwickelnden Linie als ihrer chronologischen Folie angeordnet sind, deren »Mittelstück« das historisch kontrollierbare Geschehen in Jesus von Nazareth bildet. Das theologische Prinzip, nach dem sich die Entwicklung auf dieser Linie vollzieht, beschreibt Cullmann als das einer »Heilsstellvertretung«, die zunächst von der Konzentration auf das Volk Israel über den »Rest« zu dem Einen, eben Jesus Christus, verläuft und dann wieder von dem Einen zu den Zwölfen, den Aposteln, der Kirche und schließlich der erlösten Menschheit führt.

24 Dies ist der Titel eines neuen Buches, das 1965 bei J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen erschien. S. u. Anm. 53.

25 Eine der besten kurzen Charakterisierungen der Heilsgeschichte findet sich in dem Aufsatz: Parusieverzögerung und Urchristentum (s. u. Anm. 28) Sp. 8. Vgl. auch: Heil als Geschichte, S. 117 ff.

26 Cullmann spricht an dieser Stelle von der »Historisierung des Mythos« im Neuen Testament durch die Einbeziehung der mythischen Ur- und Endgeschichte in die Linie der Heilsgeschichte. Siehe den wichtigen Aufsatz: Le mythe dans les écrits du Nouveau Testament (Numen 1, 1954, S. 120-135), und: The Connection of Primal Events and End Events with the New Testament Redemptive History, in: The Relevance of the Old Testament for Christian Faith. Symposium in Honor of Professor James Muilenberg, New York, 1964, S. 115-123). Siehe auch: Heil als Geschichte, S. 117 ff.

5.

Nachdem die Frage nach dem »Zentrum« des Neuen Testaments in dieser Dreheit zusammengehöriger Begriffe (temporale Eschatologie, Herrschaft Christi, Heilsgeschichte) ihre Antwort gefunden hatte, war für Cullmanns eigenes Werk die Mitte gefunden, die es nun zu entfalten galt. Diese Entfaltung litt freilich vielfach daran, daß sie Hand in Hand ging mit der Defensive an den gleichen Fronten, die bei ihrer Definition schon eine so große Rolle gespielt hatten. Besonders Bultmanns Doppelprogramm der »Entmythologisierung« und »existentialen Interpretation« ersdien nunmehr als äußerster Gegenpol. In der Entmythologisierung sah Cullmann den Versuch, die zeitlich verstandene Heilsgeschichte aus dem Zentrum des Neuen Testaments als Mythos auszuscheiden, und die existentielle Interpretation war für ihn das Musterbeispiel einer von der philosophischen Tagesmode beherrschten Exegese.

Der eschatologische Themenkreis wurde zum hauptsächlichen Kampfplatz. In der Diskussion mit dem Schweizer-Schüler Buri<sup>27</sup> und später dem Bultmann-Schüler Grässer<sup>28</sup> über die Parusieverzögerung wehrte sich Cullmann dagegen, daß die Heilsgeschichte eine späte und illegitime Lösung des drückenden Problems der Parusieverzögerung sei. Von einem »drückenden Problem« kann nach den urchristlichen Quellen keine Rede sein, denn in Wahrheit beruhte die glühende Naherwartung der Christen ja darauf, daß sie das entscheidende Ereignis als an Ostern bereits geschehen ansahen. Die Naherwartung war nur ein Ausdruck unter anderen für die von erwartungsvoller Freude geprägte Existenz zwischen Ostersieg und Endsieg. Lukas als Vertreter einer späteren Generation hat zwar den weiteren *Ausbau* der heilsgeschichtlichen Sicht sehr gefördert, aber die wesentlichen Elemente waren jedenfalls mit dem Osterglauben bereits gegeben.

In diesem Zusammenhang wendete sich Cullmann auch gegen die Rolle, die Jesus und das vierte Evangelium bei der Beschreibung der »legitimen« Lösung des Problems der Parusieverzögerung in der Bultmannschule spielen. Sein wachsendes Interesse am historischen Jesus, das nichts mit der sogenannten »Neuen Frage« zu tun hat und eigentlich im Widerspruch zu seinen formgeschichtlichen Prinzipien stehen könnte, muß in diesem Zusammenhang gesehen werden. Eine Rekonstruktion des »Lebens Jesu« ist nach wie vor unmöglich, aber die Formgeschichte erhebt den Historiker keineswegs der Aufgabe, hinter der Überlieferung, die immerhin zum großen Teil auf authentischer Erinnerung beruht<sup>29</sup>, wenigstens Bruchstücke der Worte und Taten des historischen Jesus zu entdecken. Als echter Formgeschichtler hat Cullmann diese Fragmente nie zu einem Gesamtbild zusammenzufügen gesucht. Er hat sich aber um die Verbindung zwischen dem historischen Jesus und denjenigen Punkten bemüht, die ihm als zentral für die Botschaft der Gesamtüberlieferung gelten. Gegenüber einer »konsequenter« oder »punktueller« Eschatolo-

27 Vgl. F. Buri, Das Problem der ausgebliebenen Parusie (Schweizerische Theologische Umschau 16, 1946, S. 97 ff.); Cullmanns Antwort: Das wahre, durch die ausgebliebene Parusie gestellte neutestamentliche Problem (Theologische Zeitschrift 3, 1947, S. 177-191); weitere Repliken Buris und Cullmanns: ibid., S. 425-31).

28 Parusieverzögerung und Urchristentum. Der gegenwärtige Stand der Diskussion (Theologische Literaturzeitung 83, 1958, Sp. 1-12): Besprechung des Buches von E. Grässer, Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte, 1957.

29 Siehe dazu schon: Les récentes études (oben Anm. 11), S. 474.

gie im Sinn Schweitzers oder Bultmanns beschreibt er die Enderwartung Jesu als ebenfalls von jener zeitlichen Spannung bestimmt und überdies die Erwartung wenigstens einer kurzen Zeitspanne zwischen seinem Tode und der Vollendung einschließend<sup>30</sup>. Das würde bedeuten, daß auch Jesu Denken im Prinzip Raum bot für einen Ausbau der Heilsgeschichte, und damit für eine »Zeit der Kirche«.

Für das Johannesevangelium nimmt Cullmann gegen Bultmann, der Johannes als Kronzeugen einer nicht chronologischen, existentiell verstandenen Eschatologie betrachtet, nicht nur die Erwartung eines zeitlichen Endes an, sondern möchte sogar zeigen, daß der Verfasser ganz besonders heilsgeschichtlich denkt. In seinem Evangelium sind die Linien von der eigenen endzeitlichen Gegenwart zu allen Punkten der Christuslinie — zum historischen Jesus wie zu Christus dem ewigen Logos — deutlicher als sonst ausgezogen<sup>31</sup>.

Die Entwicklung des christologischen Themenkreises stand ebenfalls stark im Schatten der Polemik gegen die Bultmannschule. Die Frage nach dem historischen Jesus schob sich auch hier in den Vordergrund. Gegenüber der Leugnung jedes messianischen Selbstbewußtseins Jesu zeigt sich Cullmann nicht nur sehr zurückhaltend in der Frage der Unechtheitserklärung der Hauptbelegstellen, sondern postuliert für den historischen Jesus das Bewußtsein, eine Mission zu erfüllen, die die Rolle des Menschensohns und des Gottesknechts verbindet und damit von Jesus selbst als zentral für das Heil aller Menschen verstanden worden sein muß<sup>32</sup>. Als wichtigster historischer Beweis für ein solches Bewußtsein gilt ihm die in seiner Schrift »Der Staat im Neuen Testament« herausgestellte Tatsache, daß Jesus ja von den Römern als Zelot, als messianischer Kronprätendent, hingerichtet worden ist<sup>33</sup>. Auch hinsichtlich des christologischen Arguments hätte also bereits Jesus selber die Ansätze zu einer heilsgeschichtlichen Betrachtungsweise geliefert.

Der christologische Themenkreis führte schließlich zu Cullmanns monumental er »Christologie des Neuen Testaments« (1957), die aus einer Vorlesung schon der Straßburger Zeit erwachsen ist. Nach formgeschichtlicher Art hat der Verfasser sein Material um die verschiedenen Titel herum gruppiert, mit denen die frühen Christen ihre christologischen Überzeugungen ausdrückten. Jedes Kapitel behandelt einen solchen Titel, und zwar in der ungefähren Ordnung eines Kittelschen Wörterbuchartikels: Gebrauch im Judentum und Griechentum, bei Jesus, in der Urgemeinde, in der paulinischen und nachpaulinischen Literatur und im Frühchristentum. Das Ergebnis ist allerdings alles andere als eine Monographiensammlung. Cullmann sieht in der Geschichte der verschiedenen Titel die Entfaltung ein und desselben Zentrums durch die verschiedenen Überlieferungsschichten hindurch; die Beschreibung des urchristlichen Glaubens an Jesus Christus ist letzten Endes nichts

30 W. G. Kümmel war, freilich von anderen Voraussetzungen aus, in seinem Buch: Verheißung und Erfüllung (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 6), Zürich, (1948) 1956, zu dem gleichen Schluß gelangt. Kümmel wird von Cullmann in diesem Zusammenhang gern zitiert.

31 Cullmanns grundlegende Argumentation findet sich bereits in einer Reihe früherer Arbeiten zum Johannesevangelium, bes.: *Les sacrements dans l'évangile johannique*, Paris, 1951 (deutsch als 2. Teil in: Urchristentum und Gottesdienst, 1950<sup>34</sup>). Siehe neuerdings: *L'Evangile johannique et l'histoire du salut* (New Testament Studies 11, 1964-65, S. 111-122), und: *Heil als Geschichte*, S. 247 ff.

32 Vgl. die frühe Fassung des Kapitels über den »Gottesknecht« in der Christologie des Neuen Testaments: *Jésus, serviteur de Dieu* (Dieu Vivant 16, 1950, S. 17-34).

33 Vgl. *Heil als Geschichte*, S. 91 f.

anderes als die Beschreibung der Heilsgeschichte von der ersten Schöpfung bis zur Neuschöpfung am Ende. Die Ordnung der Titel innerhalb des Buches sucht diese innere Einheit sichtbar zu machen. Am Anfang steht Jesu irdisches Werk (Prophet, leidender Gottesknecht, Hoherpriester), dann sein zukünftiges (Messias, Menschensohn) und gegenwärtiges Werk (Herr, Heiland), und schließlich das Werk des präexistenten Christus (Logos, Gottessohn). Eine neutestamentliche Christologie, die am Zentrum des in allen heilsgeschichtlichen Perioden *wirkenden* Christus orientiert sein will, ist nicht an der Spekulation über Christi NATUREN interessiert. Sie ist funktionale Christologie<sup>34</sup>. Dieser Begriff ist charakteristisch für Cullmanns christozentrisches Verständnis der gesamten neutestamentlichen Botschaft. Wenn das Neue Testament über Christi Person nicht abgesehen von seinem Werk spricht, so redet es von Gott nur insofern er sich offenbart. Die Mitte der neutestamentlichen Botschaft bleibt ganz im Rahmen der Geschichte — der Heilsgeschichte, die unter diesem Aspekt nichts anderes ist als Geschichte der Selbstenthüllung Gottes. Der Schluß liegt nahe, daß Cullmann mit seiner «Christologie» das Buch geschrieben hat, das andere unter dem Titel »Theologie des Neuen Testaments« verfassen.

## 6.

Neben diesen Hauptthemen hat sich als jüngere Entwicklung ein besonders fruchtbarer Themenkreis herausgebildet, den man etwas vergröbernd als den »ekklesiologischen« bezeichnen könnte. Er gründet in Cullmanns positiver Wertung der Zwischenzeit, der Zeit der Kirche, als zur Heilsgeschichte selber gehörig. Die ersten Christen sahen ihre eigene Zeit als Verlängerung der Heilslinie, in der sich die zentralen Jahre der Jesuszeit unter der Führung des Geistes in sinnerfüllten Werken fortsetzten. Die Frage, wie diese Christen im einzelnen die Ereignisse, Institutionen und Erfahrungen ihrer Gegenwart auf das Zentrum der Heilsereignisse, also die Geschichte Jesu, bezogen haben, öffnete der historischen Arbeit des Exegeten ein weites Feld. Hier liegt in der Tat der Ansatz für die zahlreichen wichtigen Arbeiten Cullmanns über die urchristliche Sicht vom Gottesdienst<sup>35</sup>, von Taufe<sup>36</sup>, Abendmahl<sup>37</sup>, Staat und Kultur<sup>38</sup>, Tod und persönlicher Auferstehung<sup>39</sup>. Wenn er hier als Historiker die urchristliche Auffassung beschreibt, so ist doch der Theologe in ihm immer ganz mitbeteiligt, denn hier geht es ja um Fragen, die jede nachösterliche Generation beschäftigen. Cullmanns Arbeiten in diesem Themenkreis zeigen am allerdeutlichsten, wie er die Aufgabe der theologischen Exegese angefaßt sehen möchte: Indem der Exeget historische Arbeit verrichtet,

34 Gegenüber katholischer Kritik verteidigte Cullmann diese Auffassung in seiner »Réponse à Père Bavaud« (Choirir, Fribourg, Nr. 9-10, 1960, S. 20-23).

35 Siehe vor allem: Urchristentum und Gottesdienst (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 3), Zürich, (1944) 1962<sup>4</sup>.

36 La signification du baptême dans le Nouveau Testament, (Revue d'histoire et de philosophie religieuses 30, 1942, S. 121-34); Die Tauflehre des Neuen Testaments (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 12), Zürich, (1948) 1958<sup>2</sup>.

37 La signification de la Sainte-Cène dans le christianisme primitif (Revue d'histoire et de philosophie religieuses 16, 1936, S. 1-22).

38 Der Staat im Neuen Testament, Tübingen, (1956) 1961<sup>2</sup>; Le christianisme primitif et la civilisation (Verbum Caro 5, 1951, S. 57-68).

39 Siehe besonders: Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung der Toten. Das Zeugnis des Neuen Testaments (Theologische Zeitschrift 12, 1956, S. 126-156); in erweiterter Form: Stuttgart, 1963<sup>3</sup>.

belehrt er zugleich seine Mitchristen über die normativen Lösungen der Probleme in der Zeit zwischen Ostersieg und Endesieg, wie sie aus der Gesamtheit der urchristlichen Überlieferung zu erheben sind.

Daraus erklärt sich auch der annähernd gleiche methodische Aufbau aller Veröffentlichungen dieses Kreises. Wenn Cullmann die »Lehre des Neuen Testaments« oder das »urchristliche Zeugnis« über irgend eine dieser Fragen behandeln will, so stellt er die scheinbar divergierenden Aussagen der Überlieferung so dar, daß sich bereits aus der Analyse die verborgene Einheit ergibt, die dann als Weisung für das heutige Problem entfaltet wird. Es sind gerade die Schriften dieses Themenkreises: »Die Tauflehre des Neuen Testaments«, »Urchristentum und Gottesdienst«, »Der Staat im Neuen Testament«, »Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten?«, die seinen Ruf als eines *praeceptor ecclesiae* in weiten Kreisen begründet haben.

Ein wichtiges Ergebnis der positiven Einschätzung der Zeit der Kirche war aber vor allem das Auftauchen eines Gesprächspartners, der Cullmanns Werk seither ständig begleitet hat: der römisch-katholischen Theologie. Ursprünglich war der Dialog mit Rom im theologischen Programm des jungen Gelehrten keineswegs angelegt gewesen, und römischer Einfluß ist in seiner Frühzeit an keiner Stelle spürbar. Immerhin gehen die Anfänge des Gesprächs auf jenen wichtigen Aufsatz von 1925 zurück, dessen formgeschichtliche Gedankengänge auf die protestantische Reaktion stießen, daß ein solches Reden von der Überlieferung als ganzer direkt nach Rom führe<sup>40</sup>. Nun hatte Cullmann in der Tat selber darauf hingewiesen, daß seine Position sich mit der römisch-katholischen insofern berühre, als er statt des historischen Jesus des Liberalismus den Christus der Überlieferung als Norm für das Wesen des Christentums annehme. In seiner Antwort an den Kritiker<sup>41</sup> betont er jedoch sofort, daß *normative* Überlieferung für ihn eben nur die urchristliche Überlieferung sein könne und er sich darin aufs schärfste von Rom getrennt wisse. Diese Unterscheidung hat tatsächlich seine Grundposition gegenüber Rom auch in den folgenden Jahren bestimmt.

Nähe wie Distanz zur römischen Position erhalten ihre schärfsten Konturen in Cullmanns Petrusbuch (1952)<sup>42</sup>. Wieder hat das Thema einen mehr oder weniger zufälligen Anknüpfungspunkt in einem früheren Themenkreis. Seit der Arbeit über die Pseudoklementinen hatte ihn die Petrusgestalt immer wieder beschäftigt, zunächst in einem Aufsatz über den historischen Hintergrund des Märtyrertodes der beiden Apostel Petrus und Paulus<sup>43</sup> und einige Jahre später in einem Lexikonartikel über Petrus<sup>44</sup>. Als er sich nach dem Kriege in Rom an Ort und Stelle ein Bild von den Ausgrabungen unter der Peterskirche machen konnte, begann der Plan einer Petrusmonographie Gestalt anzunehmen.

40 Siehe A. Sujol, *Hypercritique conservatrice* (*Evangile et Liberté*, 14. und 21. Juli 1926).

41 Siehe: *Les problèmes posés par la méthode exégétique de l'école de Karl Barth* (s. o. Anm. 8), S. 80 Anmerkung.

42 Petrus - Jünger, Apostel, Märtyrer. Das historische und das theologische Petrusproblem, Zürich, 1952. Die zweite Auflage, 1960, ist, bes. im archäologischen Teil, stark umgearbeitet und ergänzt.

43 *Les causes de la mort de Pierre et Paul d'après le témoignage de Clément Romain* (*Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 10, 1930, S. 294-300).

44 Simon Pierre, apôtre (in: *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, II, 1935, S. 398-401).

Das Buch ist in erster Linie eine historische Arbeit. Aber über die vortreffliche und fast schon klassische Darstellung des gesamten Quellenmaterials in Literatur, Liturgie und Archäologie hinaus wirft der Verfasser in einem zweiten Teil die Frage der römischen Benutzung der Petrusüberlieferung auf und präzisiert das Problem sofort als das Verhältnis zwischen und einmaliger und weitergehender Funktion, zwischen zentraler Zeit der Heilsgeschichte und Zeit der Kirche. Seine Kritik an Rom beruht also nicht auf einem allgemeinen protestantischen Vorurteil gegen die zentralistische und autoritäre Führung der Kirche, sondern auf der Prüfung dieser bestimmten Form der Petrusdoktrin am Maßstab der von ihm erarbeiteten Mitte der neutestamentlichen Botschaft.

So herrscht schon im historischen Teil eine eigenartige Dialektik von Nähe und Distanz zur römischen Auffassung. Petrus erscheint zwar als der hervorragendste Jünger, aber Cullmann betont daneben die Tatsache, daß es schon in der frühesten Zeit Konkurrenztraditionen gab, z. B. die des Lieblingsjüngers. Petrus erscheint als Leiter der Gesamtkirche, aber nur in deren ursprünglicher Identität mit der Jerusalemer Muttergemeinde, und nur für die Zeit, als Petrus dort ansässig war<sup>45</sup>. Petrus wird sogar als römischer Märtyrer erwiesen, aber die Frage nach der möglichen Lokalisierung seiner Grabstätte erfährt eine völlig negative Antwort. Die Dialektik wird noch deutlicher im theologischen Teil. Hier sucht Cullmann zunächst in einem langen exegetischen Abschnitt die Echtheit des klassischen Primatertextes Mt. 16,17—19 zu erweisen, allerdings im Rahmen einer ursprünglichen Passionstradition<sup>46</sup>. Petrus muß also tatsächlich als der apostolische Fels der Kirche gelten! Aber — dieser Schluß wird mit der gleichen Entschiedenheit gezogen — weder die chronologische Ausdehnung dieser Funktion durch Sukzession, noch ihre örtliche Einschränkung auf eine bestimmte Bischofsnachfolge hat einen Anhalt im Text oder ist legitime Entfaltung des neutestamentlichen Gesamtzeugnisses. Besonders die zeitliche Ausdehnung erscheint als illegitim, denn der neutestamentliche Apostelbegriff, mit dem die Petrusfunktion aufs engste zusammenhängt, ist ja gerade durch Unwiederholbarkeit gekennzeichnet<sup>47</sup>. Die »apostolische« Generation ist die Generation der Grundlegung im zeitlichen Sinn, und nur so ist Petrus unter den Aposteln »Fels« und »Fundament«. Er hat den Herrn zuerst gesehen (1. Kor. 15,5; vgl. Lk. 24,34). Wo man an einer legitimen Aktualisierung dieser Apostelfunktion interessiert ist, da muß diese zeitliche Einmaligkeit respektiert werden.

Für die folgende Diskussion war es von größter Wichtigkeit, daß Cullmann auf Grund seiner These vom Weitergehen der Heilsgeschichte die Frage nach einer »Aktualisierung« der apostolischen Funktion überhaupt zuließ, wenn er auch die römische Lösung verwarf. Seine eigene Antwort weist auf das apostolische Schrifttum als den Ort hin, wo wir heute dem apostolischen Zeugnis sowohl in seiner Einmaligkeit (als fixierter Kanon) als auch in seiner fortdauernden Aktualität (als Verkündigung) begegnen. Die Dialektik von »Einmaligkeit« und »Fortsetzung« ist am Begriff der Norm, des Normativen ausgerichtet, und damit erhielt die sogleich von katholischer Seite ins Feld geführte Frage nach dem Verhältnis von

45 In diesem Zusammenhang ist Cullmanns These von der Nachfolge des Jakobus von katholischen Forschern fast einhellig abgelehnt worden. Eine seit langem geplante Schrift über »Petrus und der Papst« wird voraussichtlich diese Diskussion fortsetzen.

46 Gedacht ist an die Situation von Luk. 22, 31 ff im Rahmen des letzten Abendmahles. Vgl.: L'apôtre Pierre, instrument du diable et instrument de Dieu (s. o. Anm. 14).

47 Vgl. schon den oben, Anm. 19, genannten Aufsatz.

Schrift und Tradition eine neue Dimension<sup>48</sup>. Für Cullmann kann es sich immer nur um eine einzige normative Tradition handeln, die als »echte« von »falscher« Tradition zu scheiden ist. Diese Unterscheidung des Normativen vom Nicht-Normativen wird aber bereits in der frühen Kirche als Auswahl des neutestamentlichen Kanons sichtbar, wobei man die normative Tradition der zentralen heils geschichtlichen Epoche unter der Bezeichnung »apostolisch« endgültig von der nicht-normativen, und damit »nichtapostolischen« Überlieferung schied, und zwar nicht auf Grund eines historischen Urteils, sondern auf der theologischen Grundlage einer inneren Autorität, die die Kirche unter der Leitung des Geistes in bestimmten Schriften als die Stimme des Kyrios selber wahrnahm. Durch diesen Auswahlakt hat sich die Kirche nicht an das Prinzip der Schrift als Norm und der Tradition als normativer Auslegung gebunden, sondern vielmehr an das der Schrift als der alleinigen normativen Tradition.

## 7.

Im Vorwort zu seinem Petrusbuch hatte Cullmann seine Intention in den weiteren Zusammenhang des katholisch-protestantischen Verhältnisses gestellt, dessen Klärung ihm als eine wesentliche Aufgabe der heutigen Theologie gilt. Ihm lag über die bloße Konfrontierung der Standpunkte hinaus an einer redlichen Diskussion der Grundlagen der Verschiedenheit, wobei ihm allein schon ein sachliches Gespräch der Theologen einen Fortschritt zu bedeuten schien.

Hinter diesem Nahziel freilich leuchtet, wenn auch noch unbestimmt, schon ein Fernziel auf: die Einheit der Christen. Cullmann ist keineswegs ein ökumenischer Optimist. Er hat klar ausgesprochen, daß eine Wiedervereinigung in sichtbarer Einheit zum gegenwärtigen Zeitpunkt undenkbar ist. Aber seine positiven Erfahrungen im Gespräch mit römischen Theologen ließen doch die Frage nach der Wirklichkeit christlicher Einheit *heute* immer dringender werden. Wieder gab es zunächst unbedeutender Anlaß den Anstoß zu einer höchst folgenreichen Entwicklung. Im Januar 1957 sprach Cullmann anlässlich der Weltgebetwoche für die Einheit der Christen an der ETH in Zürich. Der Vortrag zum Thema: »Das Urchristentum und das ökumenische Problem«, zeigt den üblichen Cullmannschen Aufbau: der Historiker befragte zunächst das Neue Testament darauf hin, was es zur Trennung der Christenheit sage, und wendete dann das gewonnene Resultat auf das brennende Gegenwartsproblem an<sup>49</sup>. Trennung gab es bereits zur Zeit der Konkurrenz zwischen der paulinischen und der Jerusalemer Mission. Trotzdem lag Paulus viel an der Bezeugung der Einheit in Christus durch das sichtbare Zeichen der Kollekte für Jerusalem, die dadurch theologischen Rang erhielt. Dieses Ergebnis führt zu einem überraschenden Vorschlag für unsere Zeit: Könnte nicht eine ähnliche Kollekte, jetzt freilich auf der Basis der Gegenseitigkeit zwischen Katholiken und Protestanten, ebenso ein Zeichen für die schon bestehende universale Einheit in Christus werden?

Seit der ersten Formulierung dieses Gedankens hat sich Cullmann mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln für seine Verwirklichung eingesetzt. 1958 gab er

48 Siehe vor allem: Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem, Zürich, 1954. - Die Schrift ist aus einer Diskussion mit Père Daniélou in: Dieu Vivant 23, 1953, hervorgegangen.

49 Kirchenblatt für die Reformierte Schweiz 113, 1957, S. 50-53; 66-69; vgl. auch S. 118-121.

ihm weitere Verbreitung durch eine kleine Schrift mit dem Titel: »Katholiken und Protestanten. Ein Vorschlag zur Verwirklichung christlicher Solidarität«<sup>50</sup>, und suchte später die exegetische Basis zu erweitern, einmal dadurch, daß er eine Verbindungsline zur urchristlichen Gütergemeinschaft als dem ursprünglichsten Ausdruck der Einheit zog<sup>51</sup>, und zum andern durch den Hinweis auf die urkirchliche Selbstbezeichnung »Alle die den Namen unseres Herrn Jesus Christus anrufen«<sup>52</sup> als Zeichen der bereits bestehenden Einheit, aber auch des Ärgernisses, das eine Spaltung der Christen immer darstellt. Die Kollektenidee ist inzwischen vielfach praktiziert, aber auch oft mißverstanden worden. Für Cullmann bedeutet die Kollekte keinen ersten Schritt zur Vereinigung, sondern ganz schlicht eine Möglichkeit zur praktischen Verwirklichung christlicher Solidarität in unserer Zeit.

Als Papst Johannes XXIII. das Zweite Vatikanische Konzil berief, war Oscar Cullmann unter den protestantischen Beobachtern, nicht als offizieller Delegierter, sondern als persönlicher Gast des Einheitssekretariats Kardinal Beas. Der Eindruck, den seine theologische Arbeit im katholischen Bereich bereits gemacht hat, schlug sich im Tenor zahlreicher Diskussionsbeiträge der Konzilsväter nieder, und es ist kein Geheimnis, daß mit Paul VI. ein Mann das Konzilswerk fortführte, der mit Cullmanns Werk erstaunlich gut vertraut ist. Auch während der übrigen Sitzungsperioden war der Basler Professor als Beobachter zugegen, und es scheint, daß durch das Konzilserlebnis der katholische Gesprächspartner noch mehr an Wichtigkeit gewonnen hat.

Cullmanns lange geplantes neuestes Buch: »Heil als Geschichte« (1965)<sup>53</sup>, so wenig es auch unmittelbar vom Konzil spricht, zeigt dies auf eine verborgene, aber eindeutige Weise. Das Buch stellt eine Zusammenfassung von Cullmanns Gesamtarbeit am Problem des »Wesens des Christentums« dar und ist damit ein neuer Versuch, die in »Christus und die Zeit« gestellte Aufgabe zu lösen — diesmal auf einem anderen Wege. Es ist erstaunlich, wie genau die Beschreibung der Intention in beiden Untersuchungen übereinstimmt. Inzwischen ist manche Unklarheit der früheren Darstellung erkannt und durchdacht worden, manche tiefere Erkenntnis gereift und begründet. In sorgfältiger Auseinandersetzung mit der neuesten Fachliteratur, besonders der Bultmannschule, wird zunächst der in »Christus und die Zeit« intendierte Sinn des Begriffs der Heilsgeschichte geklärt und dann in einem großen Dreischritt von genetischer Erklärung (»Wie kam es zur heilsgeschichtlichen Sicht in der Bibel?«), genereller Beschreibung (»Was sind die gemeinsamen Merkmale aller biblischen Heilsgeschichten?«) und phänomenologischer Darstellung (»Wie stellen sich diese Merkmale in den wichtigsten neutestamentlichen Traditionsschichten — Jesus, Urgemeinde, Paulus, Johannes — dar?«) noch einmal als die gemeinsame Geschichtsauffassung des Urchristentums beschrieben. Dabei sind eine ganze Reihe wichtiger Neuformulierungen anzutreffen, die über »Christus und die Zeit« hinaus den Begriff der Heilsgeschichte vertiefen und beweisen, daß die Diskussion in den verschiedenen Themenkreisen nicht spurlos verhällt ist. Das überraschendste Moment ist der breite Raum, den das Hören auf die Ergebnisse der

50 Veröffentlicht bei F. Reinhardt in Basel.

51 Collecte oecuménique et communauté des biens dans l'église primitive (Pax Romana Journal 6, 1961, S. 7-9).

52 Deutsch demnächst in dem Sammelband der »Vorträge und Aufsätze«, hg. v. K. Fröhlich; vgl. die englische Fassung in: Journal of Ecumenical Studies 1, 1964, S. 5-21).

53 Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament, Tübingen, 1965.

alttestamentlichen Wissenschaft einnimmt: Am Alten Testament ergibt sich beispielhaft, wie das Entstehen heilsgeschichtlichen Denkens in der Dialektik von Konstante (Plan Gottes) und Kontingenz (prophetische Deutung im Lichte neuer Ereignisse) vorzustellen ist: nämlich aus der Wechselwirkung zwischen Gegenwartsergebnis und überliefertem Kerygma. Das Kerygma als die Deutung der Heilsgeschichte entwickelt sich zusammen mit neuen Ereignissen weiter und wird selbst zum Teil der Heilsgeschichte, deren Zentrum sich erst im Laufe dieses Prozesses erschließt. Von hier aus ergeben sich Präzisierungen der Resultate von »Christus und die Zeit«, die das Bemühen zeigen, Anliegen der Kritiker positiv aufzunehmen und zu verarbeiten. Die Betonung der Heilsgeschichte als beides umfassend, Geschehen *und* Deutung, gehört ebenso hierher wie die Modifikation der linearen Heilslinie, die nunmehr als »Wellenlinie« auch den Rückschlägen und Umwegen infolge der menschlichen Sünde Rechnung trägt, oder das entschlossene Ernstnehmen der *Entwicklung* des heilsgeschichtlichen Denkens innerhalb des Neuen Testaments von »Ansätzen« bei Jesus bis hin zum reflektierten Ausbau bei Lukas. Ja selbst die existentielle Interpretation wird als Anliegen positiv aufgenommen. Heilsgeschichte bildet nicht einen Gegensatz zum Entscheidungsruf in meiner jeweiligen Gegenwart, sondern ist die Horizontale, ohne die die Vertikale dieses Rufes nicht vorgestellt werden kann.

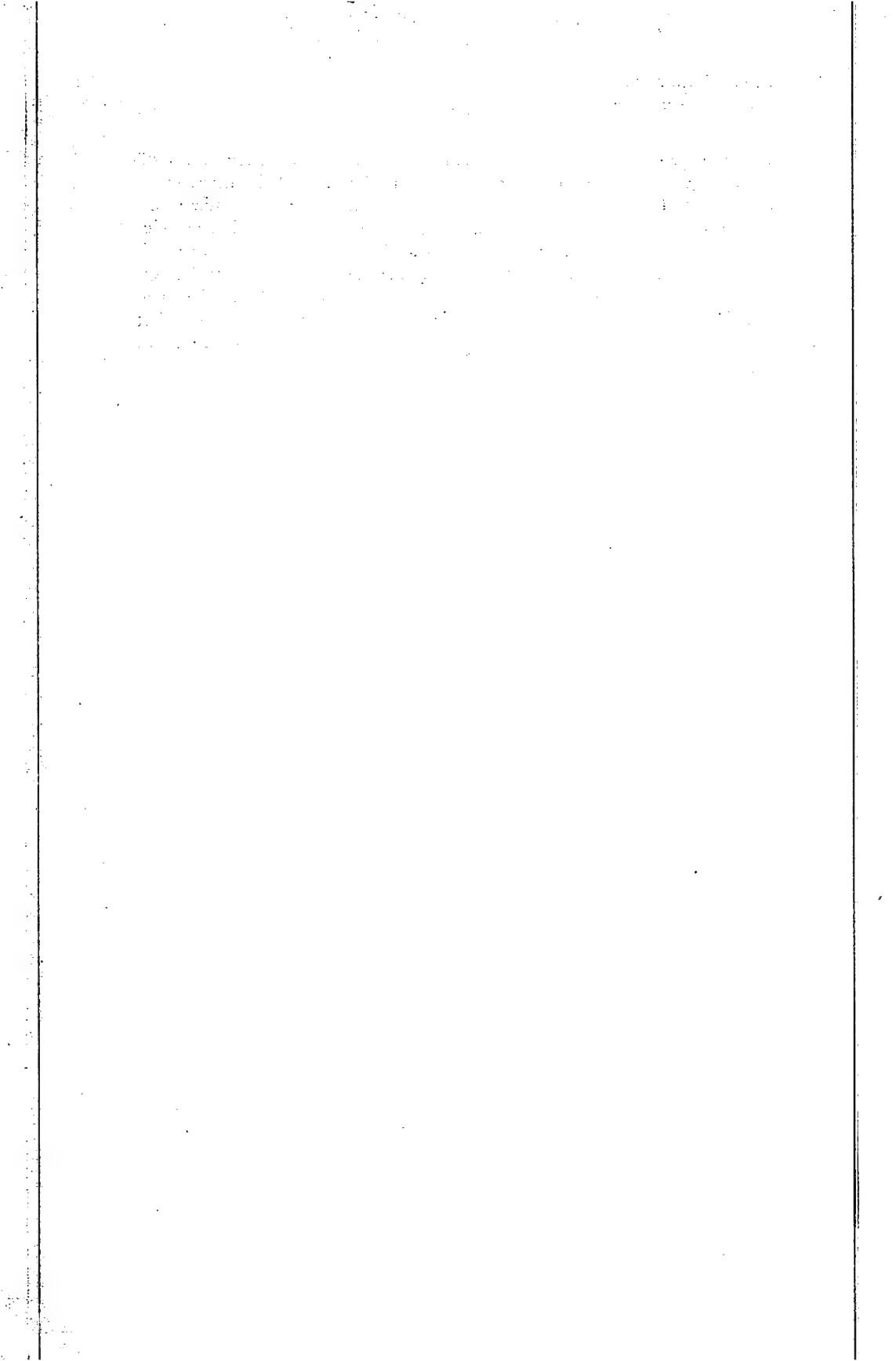
Es ist bemerkenswert, daß alle Polemik, oder besser: alles Eingehen auf die Argumente der Gegenseite, keineswegs im Ton verbitterter Selbstbehauptung geschieht, sondern von einem starken Vertrauen in die theologischen Möglichkeiten der »Heilsgeschichte« getragen scheint. Diese Zuversicht gründet sich nicht zuletzt auf das Konzilserlebnis und auf die Bedeutung, die der Papst selbst einer »auf die Heilsgeschichte konzentrierten Theologie« als gemeinsamer Grundlage des ökumenischen Dialogs zumißt<sup>54</sup>. Die Tatsache, daß das Buch dem Sekretariat für die Einheit der Christen gewidmet ist, ist keine bloße Geste. Es könnte sein, daß über der Wichtigkeit dieses ökumenischen Dialogs die Kontroverse mit der Bultmannschule tatsächlich mehr und mehr verblaßt. Schon zeigt sich im letzten, systematischen Teil, wie stark für Cullmann heute auch in der systematisch-theologischen Arbeit die Diskussion mit der katholischen Theologie im Vordergrund steht, und die Illustrationen zu der hier erstmals vorsichtig aufgerollten Frage nach möglichen Zeichen des Weitergehens der Heilsgeschichte heute lassen etwas von dem tiefgehenden Einfluß des Konzilsgeschehens auf Cullmanns Beurteilung der gegenwärtigen heilsgeschichtlichen Situation ahnen. Er erwähnt das Schicksal der Juden, die Spaltung der Christenheit (die auch den positiven Sinn eines gegenseitigen Ansporns zu Erneuerung haben könnte!), den Reformwillen in der katholischen Kirche, die Existenz der nichtchristlichen Religionen als Frage an das Christentum, und schließlich die christliche Liturgie, den Gottesdienst<sup>55</sup>.

In seiner ganzen Anlage macht das Buch noch einmal deutlich, daß für Oscar Cullmann die Frage nach dem »Wesen des Christentums« und damit nach der neutestamentlichen Mitte im Begriff der Heilsgeschichte vollgültig beantwortet werden kann und beantwortet *ist*. Diese Erkenntnis ist die Frucht einer exegesischen Lebensarbeit, die sich stets auf die Erforschung der Texte selbst richtete.

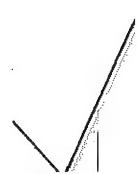
54 Vgl. die Ansprache Pauls VI. vor den nichtkatholischen Beobachtern, zitiert in: Heil als Geschichte, Vorwort, S. V.

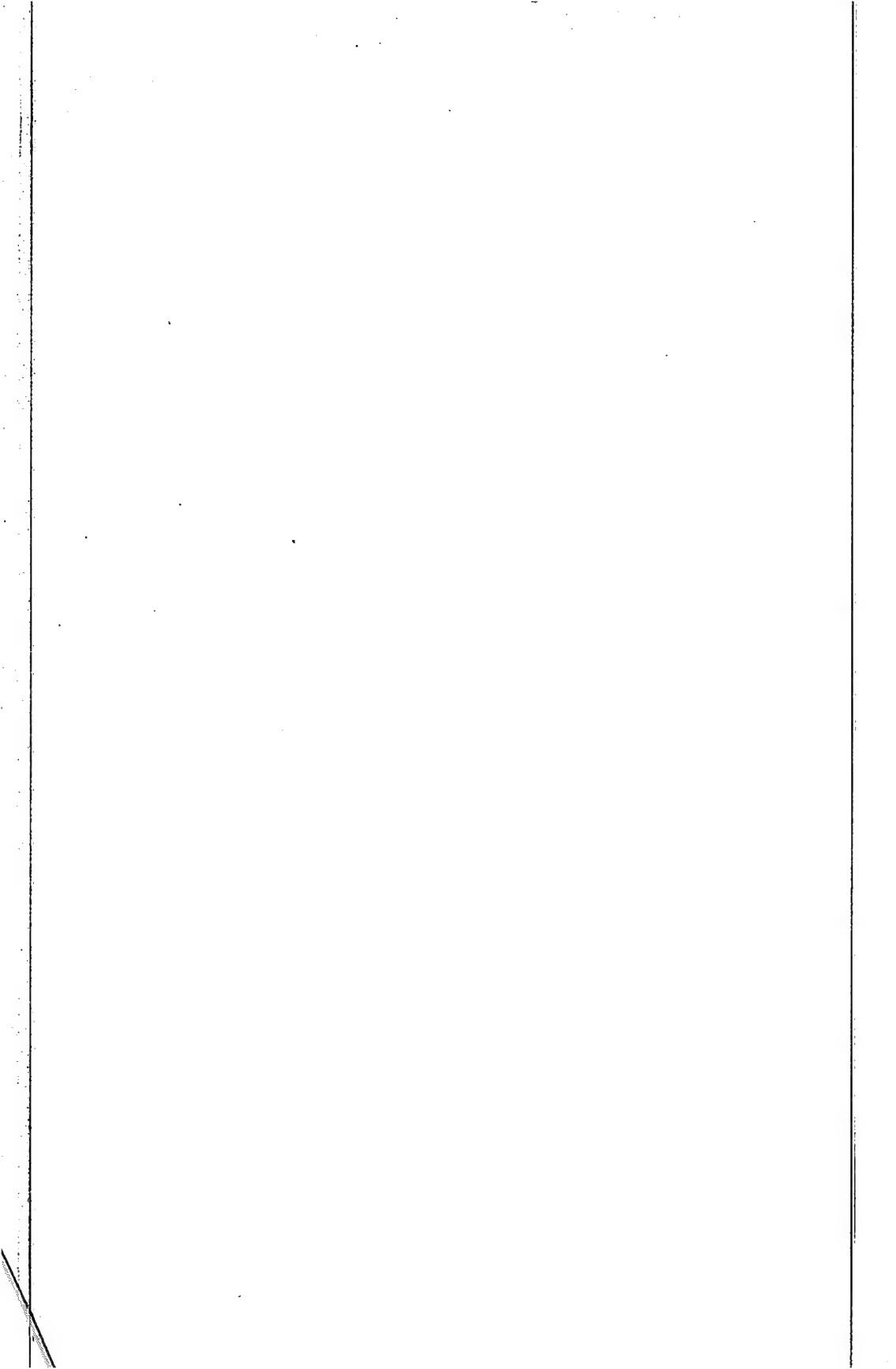
55 Heil als Geschichte, S. 286 ff.

Nun, da das Ergebnis sich im Feuer der Auseinandersetzung erwiesen und bestätigt hat, drängt jene Erkenntnis mehr und mehr über das bloße Interesse am Neuen Testament hinaus auf eine Erprobung der Heilsgeschichte in anderen Gefilden. Unter den Aufgaben, die Cullmann für die Zukunft nennt, sind nur wenige, die ins Gebiet der neutestamentlichen Spezialforschung fallen. Dafür aber geht der Blick hinaus auf weitere Gebiete der theologischen Forschung, die auf das Ausziehen biblisch-heilsgeschichtlicher Linien warten: Religionsgeschichte, Dogmen geschichte, Dogmatik, Ethik. Hier liegen in der Tat neue Aufgaben, die der Überlegung und des sorgfältigen Studiums wert sind. Sie warten auf eine neue Generation von Theologen.



# Dogmatik





THOMAS F. TORRANCE

## **The Implications of Oikonomia for Knowledge and Speech of God in Early Christian Theology**

We shall take our orientation from the thought of Clement of Alexandria and make his teaching the basis for our discussion. The reason for this is that he was not only one of the first to attempt to put Christian theology upon a scientific basis by working out the inner connections of faith (*πίστις*) and knowledge (*ἐπιστήμη*), but that what he did had far reaching implications for later thought, both through the strength and through the weakness of his constructions.

Clement's special interest in theology is evident in his love for the words of the prophet, »If you do not believe, you will not understand« (*έὰν μὴ πιστεύσῃς, οὐδὲ μὴ συνῆτε*, Is. 7.9) which he cited frequently. We do not need to be learned in order to become believers, he held, but the rational element in faith requires to be cultivated and trained if we are to attain clarity in apprehension or accuracy in believing (*Strom.* 1.1.8.2; VI.33.1f.; 35.1f.). It is for this reason that we must make use of human knowledge or philosophy, not for its own sake, but to help us in our inquiry into the divine revelation and in attaining a scientific knowledge (*ἐπιστήμη*) of the realities in which we believe, for philosophy is concerned simply with investigation into the truth and nature of things (*περὶ ἀληθείας καὶ τῆς τῶν ὄντων φύσεως*, *Strom.* I.V.,32.4).

In carrying this out Clement has recourse to the kind of faith (*πίστις*) and assent (*συγχατάθεσις*) which, according to Aristotelian and Stoic philosophy, we are bound to accord to primary realities (*πρῶτα* or *ἀρχαί*) whether in immediate apprehension or in the course of demonstrative argument. This allowed Clement to apply to biblical interpretation and to theology the rational process of questioning and answering and establishing proof that were designed to yield scientific knowledge. He expounds this method of inquiry (*ἡ μέθοδος τῆς εὑρέσεως*, *Strom.* VIII.IV,16) at length in the eighth book of the *Stromata*, but makes use of it throughout. In scientific knowledge of this kind we trace out the connections in the material content of our knowing with the ultimate realities which are more knowable in their own nature. These first principles are universal and simple and indemonstrable, but they are known immediately like the facts of sense-perception and like them command our faith (*πίστις*), for they are believed not on the strength of anything else but of themselves (cf. Aristotle, *Topica*, I.100, A—B). When this scientific method is applied to the Scriptures it clears the ground of misunderstanding and false opinion and brings us directly up against the realities

signified so that we can apprehend them out of themselves in their own truth. In this way we are directed above all to the *Logos*. We hear the voice of the Lord (ἥ τοῦ κυρίου φωνή) speaking to us through the Scriptures, which is the only real demonstration, for in Him we are thrust back upon the ultimate and indemonstrable truth (*Strom.* I.VI,33—35; IX,43—45; XX,97—100; XXVIII,176—179; II.IV,12—17; VII.XVI,93—97, etc.).

The result of this is what Clement calls γνῶσις, i. e. the scientific knowledge of the reality in itself (γνῶσις δὲ ἐπιστήμη τοῦ ὄντος αὐτοῦ) or the knowledge that corresponds with the events (ἐπιστήμη σύμφωνος τοῖς γενομένοις, *Strom.* II.XVII, 76.3). Basic to all this is πίστις, for πίστις is the placing of our mind upon that which is (τὴν περὶ τὸ ὄν στάσιν τῆς ψύχης ἡμῶν). But that is just what ἐπιστήμη is, for ἐπιστήμη, to give it its etymology, says Clement, is derived from στάσις, and refers to the standing of our mind upon objective realities (ἵστησιν ἡμῶν ἐν τοῖς πράγμασι τὴν ψύχην, *Strom.* IV.XXII,143.2—3). Hence, as Clement holds, true knowledge is founded on faith. Even if a process of reasoning is involved, it is only to cut a way through what is ambiguous and debatable in order that we may grasp what really is (τὸ ὄντως ὄν). Scientific knowledge is thus not basically different from faith, but is faith drawn out in its rational connection with the reality upon which it reposes, while in this way faith itself is accurately understood as it reposes directly on that reality (*Strom.* II.IX,45.6; XI,48—49).

In applying this to the study of the Scriptures Clement is concerned to make clear that only when we understand the things they signify in their dimension of depth in which they go back into the ultimate and eternal truth of God do we really understand them. Hence we must be careful not to concentrate so much upon the λέξεις that we miss the πράγματα (*Strom.* II.I,3.2). The right way in which to break through to the truth is the way of faith (όδὸς δὲ ἡ πίστις), for unless we believe we will not understand. Now faith involves a conceptual assent (ἐννοητικὴν συγκατάθεσιν) to the unseen reality, for the proof of an unknown reality is its own evidence and the evident assent it calls forth from us. That is to say, if we are really to understand, we must willingly allow our minds to fall under the compulsive self-evidence of the reality, otherwise we merely lapse uncritically into our own false preconceptions (*Strom.* II.II,8.4ff.; 9.1ff.; II.IV, 12.1f.). The one kind of preconception that is needed is a grasping at what is evident and an appropriate conception of it (πρόληψιν δὲ ἀποδίδωσιν ἐπιβολὴν ἐπὶ τι ἐναργὲς καὶ ἐπὶ τὴν ἐναργῆ τοῦ πράγματος ἐπίνοιαν, *Strom.* II.IV,16.3). Moreover Clement shows that without this kind of faith no one ever learns anything, for no one ever learns anything without πρόληψις through which we reach back to ultimate and prior reality, reality which we cannot know or prove except out of itself (*Strom.* II.IV,17.1ff.; XVI,76.1ff.; 77.1ff.).

It is in this way that we apply the scientific processes of questioning and answering to the Scriptures. We knock at the door of truth κατὰ τὸ φαινόμενον. As an opening is made through the obstacle there results scientific perception (ἐπιστημονικὴ θεωρία). To those who knock what is being investigated is opened up, and to those who ask questions in the Scriptures there is given the gift of divine knowledge καταληπτικῶς. But it is most important to clarify the terms, so that each question may be treated aright in accordance with its own proper reference, i. e. without diverting it away to some other starting point or principle

that is admittedly not signified by the terms in question. We have to make clear the relation between the terms and the things signified by them, and develop a mode of demonstration in accordance with the nature of what is signified. It is in this way that we investigate its nature accurately. Such a testing of the reference of terms and statements is necessary if we are not to stray past the reality being investigated, and if our examination of that reality is really to be about it within its own genus (*Strom.* VIII.I—II).

It is Clement's contention that when we fail in this scientific approach that throws us back finally upon the indication that some reality gives us of itself, when we fail in the scientific demonstration that makes the existent appear in its own truth, and are concerned only with the syllogistic connection of ideas, then we cannot get beyond our own false preconceptions (*Strom.* VIII.III—IV). That is what happens when we interpret the Scriptures only »in the flat«, as it were, only on the plane of this-worldly realities, and when that happens we can only give a »mythical« account of their content. In his thought at these points Clement links together the concepts of *οἰκονομία* and *πρόνοια*, thus interpreting the whole economy of salvation within time from its source and direction in the eternal will and providence of God (*Strom.* VII.VII,42). The philosophy which is in accordance with divine tradition, he says, establishes and confirms the *πρόνοια*, but take away that *πρόνοια* and the *οἰκονομία* concerning the Saviour appears to be but myth (*μῦθος*) »according to the rudiments of this world and not according to Christ«. Clement goes on to add that it is through men's worldly wisdom that they are led to think mythical (*μυθῶδες*) that the Son of God should speak to men, that God should have a Son, and especially that the Son should have suffered. But what leads men to disbelieve is really their own preconceived opinion (*ἡ πρόληψις τῆς οἰήσεως*, *Strom.* I.XI,52,1—2; XVIII, 88.5—6) which has obstructed them from investigating and apprehending the realities signified by the Scriptures in accordance with their own nature (*Strom.* VI.XVII,150.1ff.; VII.XVI,93f.). The demonstration that rests on opinion is merely human, and is the result of rhetorical arguments and dialectical syllogisms. But the highest demonstration induces rational faith (*ἐπιστημονικὴν πίστων*) by adducing and opening up the Scriptures for the souls who desire to learn — the result of which is *γνῶσις* (*Strom.* II.XI,49.3), i. e. the knowledge that is of the thing in itself, or the knowledge that corresponds with what takes place (*Strom.* II.XVII,76.3).

There were people in the early Church who, following in a Platonic tradition, differentiated sharply between *phenomena* and *noumena*, assigning faith (*πίστις*) to the realm of the phenomenal, and knowledge (*γνῶσις*) to the realm of the noumenal (that is, gnostics and gnosticising Christians). This meant that faith has reference only to the Son, whereas knowledge has reference to the Father. Clement argues, against this, that in order to believe truly in the Son we must believe that He is the Son, that He came, and how, and why, and believe concerning His passion, and we must know (*γνῶναι*) who is the Son of God. Now there is no faith without knowledge, and no knowledge without faith. Nor is the Father without the Son, for the Son is with the Father. And the Son is the true Teacher concerning the Father. In order to believe in the Son we must know the Father with whom also is the Son. Again, in order that we may know the Father, we must believe in the Son, that it is the Son of God who teaches — *from faith to knowl-*

*edge; through the Son, the Father.* The knowledge ( $\gamma\gamma\omega\sigma\zeta$ ) of the Son and the Father which is according to the rule of knowledge — that which is truly »gnostic« — is the apprehension and comprehension of the truth through the truth (*Strom.* V.I,1.4; cf. *Paed.* I.VI,25.1ff.; 53.1f.). This also involves the movement from faith to faith within which God's righteousness is revealed, and within which we advance from initial to complete understanding, but everything depends on the relation of faithfulness between what is revealed to us of God in Jesus Christ in time and what God is in Himself in His own eternal Being (See *Paed.* I.VIII,74.1; IX,88.2f.). It is that whole revelation of God to His creation and its covenant renewal in Jesus Christ, and the relation of the eternal Father to the life and work of the Incarnate Son in time, and therefore the inner connection between faith and understanding, that Clement seeks to express and maintain in saying that the whole of prophecy and the economy of the Saviour took place in accordance with the divine  $\pi\rho\nu\sigma\alpha$  (*Strom.* V.I,6.1f.; also see IV.XXIII,148.2; 149.5.).

The concept of  $\pi\rho\nu\sigma\alpha$ , that is of divine foresight and providence, had been given wide circulation through the Stoic philosophers, and Clement does not consider it necessary to waste many words in justifying it, for it is evident in the rationality of the universe, and to reject it would be to be culpable of atheism. But granted that there is a divine  $\pi\rho\nu\sigma\alpha$ , a providential care and ordering of the human life and destiny involving recompense and punishment, it would be impious to think that prophecy and the economy of the Saviour did not take place in accordance with it (*Strom.* V. I,6.2f.; VI.XV,122.2; cf.II.II,4.3; V.XIII,83.1f.). Certainly the philosophical notion of providence was too general and related neither to the Son of God nor to the worship of God, but once it was related to the Son of God, His *parousia* among us and His teaching to us, the whole concept became radically changed, for it was geared into the knowledge of the living God and to the economy of salvation ( $\dot{\eta} \text{ } o\text{ix}\text{ov}\text{ou}\text{m}\text{a} \text{ o}\text{w}\text{t}\text{r}\text{p}\text{i}\text{a}$ ). It then becomes known not abstractly but directly out of the truth of God that has been *delivered over* (as a tradition) to us in Jesus Christ (*Strom.* VI.XV,121.4f.,123.2; 124.3). God cannot be known as He is ( $\omega\zeta \text{ e}\text{x}\text{e}\text{t}$ ) in Himself, but only from what belongs to Him ( $\&\text{p}\text{t}\text{o} \text{ t}\text{w}\text{v} \text{ o}\text{ix}\text{e}\text{l}\text{a}\text{w}$ ). He Himself is above all speech, all conception, and all thought, but He has accommodated Himself to the weakness of men and has *given* us knowledge of Himself in and through His Son in a form that is open to investigation and appropriate demonstration (*Strom.* II.XVI,72.4; 77.4; IV.XXV,156.1f.; V.X,65.2; XI,71.5; XII,78.1f.; 81.5f.). Indeed the Son of God is the Person of the Truth which is manifested, and as such is both the object and the power of faith, one who bears with Him and in Himself His own demonstration. Because in Him we come up against the truth that derives from God Himself, it is in Him that we really understand the divine  $\pi\rho\nu\sigma\alpha$  (*Strom.* VI.XV, 122.2ff.; VII.II,5—12).

On the other hand the conception of the  $\text{o}\text{ix}\text{ov}\text{ou}\text{m}\text{a}$  here undergoes a change. This was a notion that derived from St. Paul and had already been given theological exposition in earlier theology, notably by Irenaeus, as the saving action of God in history reaching through the old covenant to its fulfilment in the new covenant in the Incarnation and redemptive obedience of Jesus Christ. Clement's own thought is in line with all this (cf. *Strom.* VI.XIII,106.3f.; 107.1f.;

VII.XVII,107). He thinks of the two covenants as related to one another through an interior logic (*ἀκολουθία*, *Strom.* VII.XV,92), for although they are economically established as two in name and time in accordance with the span of each and the advance from one to the other, they are one in power, the old and the new being dispensed through the Son by the one God. That »the just shall live by faith« applies to the old as well as the new. As the apostle also says in the Epistle to the Romans, »for therein is the righteousness of God revealed from faith to faith«, (Rom. I.12), teaching the one salvation which from prophecy to Gospel is perfected by one and the same Lord (*Strom.* II.VI,29.2f.; see also VI.VI, 49.2f.; VII.VI,34.2). The Lord of the universe has in fact ordered all things both generally and particularly for the salvation of the universe, the creation itself and the time that came into being with creaturely existents all falling within the purpose of His will (*Strom.* VII.II,12; VI.XVI,142.3f.). Clement even extends the range of the covenant purpose of God to the Greeks bringing their philosophy into His providential purpose as a propaedeutic (*Strom.* VI.V,39—43; VIII,62—68; XVII,153.1f.), but with the renewal of the one covenant and the coming of the universal calling (*ἡ κλῆσις ἡ καθολική*) all things flow together and there is only one new people through Jesus Christ (*Strom.* IV.XXIII,149.5; VI.XVII,159.8f.). It is significant that as Clement expounds this fact (that the Son of God is the Ruler and Saviour of all, who in accordance with the will of the Father holds the helm of the universe in His hands), he develops the mode and fulfillment of this economic πρόνοια by penetrating into the interior logic of the Incarnation and its relation to the will of God in a passage that may have been in Athanasius' mind when he wrote the *De Incarnatione*. It is then ultimately in the Incarnate life and work of the Son that we discern the saving purpose of God for all creation and see how it is all determined and overruled by God's own eternal Will and Word (*Strom.* VII.II,5—12; see also *Protr.* X,110.1ff.; XV,111ff.).

Thus Clement saw clearly that unless the whole economy of salvation as set forth in the Old and New Testaments is established in eternal works and words (*ἐν αἰώνιοις ἔργοις καὶ λόγοις*, *Strom.* VI.XV,122.2; cf.VII.IX,52), i. e. unless our knowledge of God in the biblical revelation is rooted through Jesus Christ objectively in the eternal Being and Will of God, in accordance with His economic foreordering (*κατὰ τὴν οἰκονομικὴν προδιατύπωσιν*, *Paed.* I.VI,25.3), then it can be interpreted only as having this-worldly reference, and in the last analysis as nothing more than a dramatic representation in transient patterns of the human imagination of what is timeless and ultimately unknowable. Thus the entire economy that prophesied of the Lord appears, he says, as if it were really a parable to those who have not learned the truth (*τοῖς μὴ τὴν ἀλήθειαν ἐγνωκόσι*), whenever someone says, and others hear, that the Son of God the Maker of the universe assumed flesh and was conceived in the virgin's womb (in accordance with which His sensible body was begotten) and subsequently, as was indeed the case, suffered and rose again, being »to the Jews a stumbling-block, and to the Greeks foolishness«, as the Apostle says (*Strom.* VI.XV,127.1).

As against all mythical interpretation of the kerygma and all reduction of biblical statements to statements with only a parabolic reference beyond his world, Clement insists that in the basic act of faith before the Word and Truth of God we do not only engage in a conceptual assent (*ἐννοητικὴ συχατάθεσις*) to the

divine Reality in the mode required by His nature (therefore in a θεοσεβείας συγχατάθεσις), but we engage in a πρόληψις of the ultimate Reality which so enlightens our understanding of the economy of salvation that we are compelled to acknowledge it to be grounded in the eternal Will of God or in an eternal Covenant (*Protr.* X,94.1). Here faith, says Clement, is a grace which from what is indemonstrable conducts us back to what is universal and simple (ἡ πίστις δὲ χάρις ἐξ ἀναποδείκτων εἰς τὸ καθόλον ἀναβιβάζουσα τὸ ἀπλοῦν) which utterly transcends the material world. But those who do not believe, as is to be expected, drag everything down from heaven, and the realm of the invisible, to earth, »absolutely grasping with their hands rocks and oaks«, as Plato says. For in clinging to such things, they insist that alone exists that can be touched and handled, defining σῶμα and οὐσία to be identical (*Strom.* II.IV,14.3—15.1). The errors in this way of thinking are easily brought to light through Clement's examination: Failure to apprehend the reality in question in accordance with its own nature, lack of the rational judgment (embedded in genuine πίστις) employed by scientific knowledge in testing the true and the false, failure to penetrate through to the thing itself and grasp it in its own self-evidence and therefore a failure to reach a clear understanding of it, and all through a fatal substitution of conjecture for the basic element of assent or acknowledgment in faith which is the foundation of all knowledge (*Strom.* II.IV,14—17). As to him who has hands it is natural to grasp, and to him who has sound eyes to see the light, so it is the natural prerogative of him who has received faith to apprehend knowledge. And when he has embraced in faith the foundation of the truth, he receives in addition the power to advance further in investigation, and to attain a spirit of perception into the nature of things (*Strom.* VI.XVII,152—154; cf. *Paed.* I.VI,25—30). Thus when people insist upon looking at the kerygma as myth, and then set about reinterpreting it, they are guilty of serious error, in operating uncritically with a preconceived opinion as to the relation between this world of sense and time and the world of the divine will and activity, and in a failure to engage in the kind of heuristic science (εὑρετικὴ ἐπιστήμη) that is demanded of us whenever we seek to know what is new and independent of us and beyond the ideas we have already acquired in this - worldly experience.

Clement's teaching as expounded above presents us with a problem for there are other aspects of his thought that are not entirely consistent with it, but an examination of this problem should help us to see more clearly the decisive significance of οἰκονομία for early Christian theology, and indeed for all theology that is faithful to its sources.

As we have seen, Clement turned to philosophy for its method of inquiry into the truth and nature of things (ζήτησιν περὶ ἀληθείας καὶ τῆς τῶν ὄντων φύσεως) — it being understood that the truth with which we have to do in theology is that defined by the Lord in the words: ἐγώ εἰμι ἡ ἀλήθεια (John 14.6). The part that philosophy can play here is that of a προπαίδεια through application of which we are brought to know Christ out of Himself and in accordance with His own nature. Thus true philosophy trains the mind, rouses the understanding, and begets in us a shrewdness in inquiry, that leads us to repose in Christ. This is something into which we are initiated, not so much by discovering it as by receiving it from the truth itself (*Strom.* I.V,32.4; VI.XVII,135.1f.; VII.VII,44). Prior train-

ing, then, makes us ready to see things as they ought to be seen, and that applies to noetic realities (*τὰ νοητά*) for we must be trained in mind to apprehend them in accordance with their noetic natures (cf. also *Strom.* II.XVII,76.1f.; 77.1f.). This is the work of the disciplined thinker who has a firm control over himself and all his thought, and who through a genuine approach to the truth attains a firm grasp of divine science (*βεβαίαν κατάληψιν τῆς θείας ἐπιστήμης*). For the knowledge and sure grasp of noetic realities must necessarily be called scientific knowledge (*ἡ γὰρ τῶν νοητῶν γνῶσις καὶ κατάληψις βεβαία δεόντως ἀν λέγοιτο ἐπιστήμη*). Its function in regard to divine things is to discern what is the First Cause (*τὸ πρώτον αὐτίον*) and that »through which all things were made and without which nothing has been made« — and then in the light of that to see everything else (*Strom.* VII.III,17; cf. VI.XVIII, 162.4,165.1.). Demonstrative argument plays its important part here for it implants in us *accurate* faith (*ἀκριβῆ πίστιν* i. e. a rational assent that corresponds precisely to the nature of the reality apprehended) so that we are unable to think of the demonstrated reality as being other than it actually is, and therefore do not succumb to those who would impose upon us with their deceitful distortions. Now all this means that so far as noetic realities are concerned *the soul must be purged from sensible things* so that it can see through to their truth (*ἀθήθειαν διδεῖν*, *Strom.* I.VI,33.1—3).

This certainly implies that while sight, hearing and speaking contribute toward the truth, it is the mind that is fitted to cognise it (*Strom.* IXX,99.3); that we must learn to distinguish the proper criteria for the understanding of noetic realities from other criteria (*Strom.* II.XI,50.1); and hence that we must not confound the pursuit of the Ruler and Creator of all things with natural science (*ἡ φυσικὴ θεωρία*) that is directed to the sensible cosmos of all contingent events (*Strom.* II.II,5.1f.; cf. also I.XXVIII,176.1f.). Bound in this earthly body, Clement says, we apprehend the objects of sense by means of the body, yet we grasp noetic objects through the rational faculty. But if anyone expects to apprehend all things through sensible means (*αἰσθητῶς*) he has fallen from the truth (*Strom.* V.I,7.4f.). Herein lies the difficulty, however, for great is the crowd that keeps to the things of the sense as if they are the only things that exist *πολὺς γὰρ ὁ τοῖς αἰσθητοῖς ὡς μόνοις οὖσι προσανέχων*, *Strom.* V.VI,33.4). It was this very confusion that led so many in the second and third centuries to misinterpret the Scriptures, and contributed not a little to the rise of heresies like Arianism in the fourth century. Sometimes it involved a projection of anthropomorphic and geomorphic images upon God and sometimes it meant a dragging of the thought of God down on to the plane of earthly and creaturely things where He could not be distinguished from nature. Its roots went very deep, and we can see Clement combatting it in several forms, as when it made faith something »natural« and therefore a necessary quality of only certain human beings, which had the effect of eliminating human freedom and of destroying genuine faith and making it impossible for prayer (*Strom.* II.III,10—11; VII.VII,41.); or as when it thought of God as having a »natural« relation to us, as though we were of the same essence as God or part of Him, which had the effect of binding God so necessarily to the depth of our creaturely being that He could not be detached from our evil and could not be free even to have mercy upon us (*Strom.* II.XVI, 74—75; V.XIV,89; VII.VII,42).

In order to avoid all this Clement drew a sharp distinction between the invisible realities of God and the visible, tangible realities of our physical existence, insisting that faith needs intellectual and ascetic training ( $\gamma \mu \nu \alpha \sigma \alpha$ ) in order to wean its apprehension of the divine Truth from entanglement in men's minds with creaturely and sensible being. This involved the assertion of the transcendent reality of God over all thought and speech about Him (*Strom.* V.X,65.2; XI,71.5; XII,78.1f.). This also had its profound implications. It meant that in interpreting the Scriptures we must constantly distinguish the words and names from the things, and the signs from the things signified ( $\tau \alpha \sigma \mu \alpha \iota \nu \delta \mu \nu \epsilon \alpha$ ), and seek to bring out the true meaning not by concentrating on the terms and statements as such but through a scientific interrogation of the  $\sigma \mu \mu \epsilon \alpha$ , the  $\tau \epsilon \chi \mu \eta \rho \alpha$ , and the  $\mu \alpha \rho \tau \rho \alpha$  they enshrine until the mind apprehends *through* them the realities they indicate or point out to us (*Strom.* II.I,3.2; VI.X,82.3f.; XV,121.4; 122.1f.; 132.1f.; XVII,151.1f.; VII.I,1f.; XI,60; XVI,93—98; VIII. I,III,VIII). It also meant that our human statements about God are to be made and understood as signitive or indicative of God, and therefore by their very nature falling far short of Him. This is of course the appropriate kind of statement about all self-evident being that we cannot and must not try to reduce to mere ideas, but it is certainly the appropriate kind of statement about God (see *Strom.* II.II,6.4). Another way of putting this is to say that there is a difference between truths and the truth itself and a difference between the things we declare about God which are myriads and God Himself in His own reality (*Strom.* VI.XVII, 150.4—7). This is particularly clear when we think of our attempts to express God through »names« such as the One, the Good, or Mind, or Absolute Being, or Father, God, Creator, or Lord. We are not here supplying God with an actual name, Clement says, but we use »names« in our own deficiency in order that our minds may have these as points of support and as means of preventing us from erring. Not one expresses God, but they are all together indicative ( $\epsilon \nu \delta e i x t i x \alpha$ ) of the power of the Almighty. At the same time, Clement insists, that all this is not with reference to the inscrutability of God, but to the fact that He transcends all the limitations of our thought and speech (*Strom.* V.XII,81.4f.). Clement does not leave this thought there, for he reminds us that this invisible and ineffable God has been declared to us by the Only Begotten God (81.2).

Now all this could well be quite consistent with the rest of Clement's theology, with his epistemology as well as his account of the saving economy, provided that the world of God's eternal Will and Wisdom and the world of human existence in space and time are held together, and this was certainly the intention of Clement in maintaining the inner connection between the divine  $\pi \rho \nu \alpha$  and the covenantal  $\omega \lambda \kappa \nu \alpha$ , and the mutual relation between the Father and the Son in their own Being and in our knowledge of them. But what if the two realms were forced apart in his thought, the noetic and the sensible, the noumenal and the phenomenal, and became so disparate that the testimony of the Scriptures and the theological statements of the Church were not grounded objectively in the eternal Being and Truth of God, so that even  $\pi \acute{\iota} \sigma \iota \varsigma$  and  $\gamma \acute{\iota} \omega \varsigma \iota \varsigma$  fell apart? How could Clement then meet the charge that the ancient prophecy and the evangelical kerygma were  $\mu \theta \bar{\omega} \delta \epsilon \varsigma$ ?

Something like this is found in Clement's thought, for he took over, almost as an axiomatic assumption, the philosophical χωρισμός between the two worlds, the κόσμος νοητός and the κόσμος αἰσθητός, a distinction which had long become fashionable in Alexandria through Philo and Valentinian gnosticism, but which went back to Pythagorean and Platonic thought- e. g. the much beloved *Timaeus* (51. A-C). Clement claims that this distinction is also known to »Barbarian philosophy«, the κόσμος νοητός being the archetypal realm (τὸν μὲν ἀρχέτυπον), and the κόσμος αἰσθητός being the image of what is called the model (τὸν δὲ εἰκόνα τοῦ καλουμένου παραδείγματος, *Strom.* V.XIV,99.4). Applied to the interpretation of the Old Testament it could mean, for example, that in the Tabernacle the division made by the veil between the innermost part, the holy of holies, and the outer courts, could be regarded as a symbol of that between the noetic and the sensible worlds. Thus a »mystic interpretation« (ἡ μυστικὴ ἐρμηνεία) of the ritual of the high priest applied to Christ would mean that when the Lord has come alone into the noetic world, He enters by penetrating through His sufferings into ineffable γνῶσις, ascending above every name that is made known through speech (*Strom.* V.VI,34.7; 37.1ff.; 39.1ff.). It was by putting off the robe of His flesh that Christ entered into the invisible realm of the intelligible realities (cf. *Strom.* V.VI,39.3f.). But Clement takes his thought further back into his understanding of the historical Jesus, claiming that He was impassible (ἀπαθής) and inaccessible to any movement of feeling in pleasure or pain (*Strom.* VI.IX,71.2). Yet this does not mean, apparently, that Christ did not actually suffer in the body, but that He was characterised by a divine ἀπάθεια of spirit or mind in the midst of His sufferings (cf. *Strom.* VI.VIII,70.2).

Similarly Clement holds that it is the part of the believer to detach himself steadily from absorption in the world of sense in order to attain the habit of mind (σχέσις) appropriate for the contemplation of noetic things and for the acquisition of true knowledge (γνῶσις) of God. This movement across the chasm that divides the two cosmic realms entails an unrepentant abstraction (ἀμετανόητος χωρισμός) from the body and its passions, which Clement speaks of as the sacrifice acceptable to God and as the true devotion (θεοσέβεια). It is comparable to the Socratic practice of death (μελέτη θανάτου) or the Pythagorean withdrawal through disciplined silence from sensible things in order to the contemplation of God with the bare mind (ψιλῷ τῷ νῷ). The »knowing soul« (τὴν γνωστικὴν ψύχην) must be consecrated to the light, stripped of its material covering, free from the frivolity of the body and its passions and the empty and false assumptions (αἱ κεναὶ καὶ φευδεῖς ὑπολήψεις) that go with them, as well as divested of all carnal desires (*Strom.* V.XI,67.1ff.). Clement insists that this must not import any disparagement of physical existence (*Strom.* IV.XXVI,163.1f.; see also *Strom.* III, *passim*) but it does involve for the knowing (or »gnostic«) soul such an advance into a state of impassibility that he becomes like his Teacher, and through the knowledge He gives, is initiated into the beatific vision face to face (*Strom.* IV.XXIII,147.1f.; VI.IX,72.2; XII,102.1f.; VII.III,13ff.; X,57; XIV,84f.). In this way the knowing soul is devoted to an assimilation to the divine, described in Platonic terms (τὴν πρὸς τὸ θεῖον ἔξομοιωσιν, *Strom.* IV.XXIII,148.1; cf. II.XXII,131—136). This is, as far as can be, a preserving of the mind in a state of correspondence with the same things, i. e. the habit of mind in its relation

to mind (αὕτη γὰρ ἡ κατὰ δύναμιν ἔξομοίωσις πρὸς θεὸν τὸ φυλάττειν τὸν νοῦν ἐν τῇ κατὰ τὰ αὐτὰ σχέσει: αὕτη δὲ νοῦ σχέσις ὡς νοῦ, *Strom.* IV.XXII,139.4; cf. VI.XII,104.2; XVII,150.3). *Gnosis* of this kind is the truly perfect science (ἡ τελεία ὄντως ἐπιστήμη) that stretches beyond the cosmos to deal with noetic objects and objects still more spiritual than those, »which the eye has not seen or the ear heard and which have not entered into the heart of men« until the Teacher revealed them, unveiling the holy of holies ... (*Strom.* VI.VIII,68.1f.; cf. *Quis div. salv.* 20—24). Such a gnosis becomes a direct vision of existences on the part of the soul, of one or more, and when perfected, of all together (γνῶσις δὲ αὐτὸ τοῦτο, θέα τίς ἔστι τῆς ψυχῆς τῶν ἥτοι τινὸς ἢ τινῶν, τελειωθεῖσα δὲ τῶν συμπάντων, *Strom.* VI.VIII,69.3; VII.VII,40ff.). Ultimately this movement involves an identity between the knowing soul and the object of his vision, that is, whenever the purification *gnosis* brings has left nothing spurious in the soul to obstruct its power. When, therefore, he who participates gnostically in the holy, has come to dwell in contemplation, communing in purity with the divine, he enters more closely into a state of impassible identity (ἐν ἔξει ταύτητος ἀπαθοῦς), so as no longer to have science and possess knowledge, but to be science and knowledge (ἐπιστήμην δὲ εἶναι καὶ γνῶσιν, *Strom.* IV.VI,39.4f.).

What does this imply for Christian *faith* which is generated *in time*, and for the interpretation of the Scriptures in which we have set forth the words and acts of the Word and Will of God in their economic activity in our space and time?

a) It means that we must advance beyond faith. Admittedly, Clement is not entirely consistent here. He rejects the distinction that the heretical gnostics drew between *πίστις* and *γνῶσις* (*Paed.* I.VI,25—26; 29—31; *Strom.* V.I.1ff.), for faith wants nothing and is complete in itself. On the other hand, he can speak of knowledge as more than faith (*πλέον δέ ἔστι τοῦ πιστεῦσαι τὸ γνῶναι*, *Strom.* VI.XIV,109.2), yet this probably means no more than is implied in the text, »If you will not believe, you will not understand«, for faith must go on to seek understanding. It is no more sinister than the parallel statement that trust is more than faith (*πλειόν ἔστι τῆς πίστεως τὸ πεποιθέναι*, *Strom.* V.XIII,85.2; VII.II,5; *Quis div. salv.* 38). Faith is in itself a compendious knowledge of essentials, whereas *gnosis* is a sure and strong »demonstration« of what is received through faith and known only on the foundation of faith (*Strom.* VII.X,55,57). It is in this sense that Clement can say that *gnosis* is the perfection of faith, going beyond catechetical instruction, and distinguish common faith (ἡ κοινὴ *πίστις*, from gnostic perfection (*γνωστικὴ τελείωση*, *Strom.* V.IV,26.1; VI.XVIII,165.1).

The difficulty about this, however, is that Clement's distinction between two kinds of faith (*πίστεως δ'οὖσης διττῆς*), the faith of the ordinary believer and that of the scientific believer, tends to fall into line with the current notion in the philosophical schools of a distinction between mere opinion and exact knowledge, as is evident in the terms Clement uses, δοξαστικὴ *πίστις* and ἐπιστημονικὴ *πίστις*. It is in accordance with this that he draws a distinction between two kinds of knowledge (διττὴ ἡ *γνῶσις*), one commonly called knowledge which is apparent in all men and is mere *πρόγνωσις*, and not to be called knowledge in the proper sense for it comes naturally through the senses, and the other which is *γνῶσις* in the proper sense for it bears the imprint of judgment and reason and is a cognition of noetic things that arises from the bare activity of the soul (κατὰ

ψιλήν τῆς ψυχῆς ἐνέργειαν *Strom.* II.XI,48.1ff.; VI.I,3.1ff.). This has the advantage of calling in question (on the ground of faith as rational assent to the truth, and knowledge out of the truth itself) all prior knowledge that does not arise in this way, but when it is associated with the χωρισμός between the sensible and the intelligible worlds it has the effect of relegating the faith of the ordinary believer to mere opinion, and of insisting that it must be subjected to scientific treatment through ἐπιστήμη before it can be accepted as knowledge in the proper sense (*Strom.* VII.XVI,95). The tendency is to imply that faith is merely a this-worldly response to phenomena, whereas *gnosis* is the rational response reaching out beyond this world of sense and time altogether to what is timeless and eternally true. This is certainly the implication, but to be fair to Clement we must note that he has other statements which imply a profound inner connection between πίστις and γνῶσις which would reject any depreciation of faith (*Strom.* VII.X,55ff.). Knowledge, he says, is »faithful«, and faith becomes »gnostic« by a divine and reciprocal correspondence (πιστὴ τούνν ή γνῶσις, γνωστὴ δὲ ή πίστις θείᾳ τυνὶ ἀχολουθίᾳ τε καὶ ἀνταχολουθίᾳ γίνεται, *Strom.* II.IV,16.3; cf. V.I, I.Iff.; VII.X,55ff.).

b) It means that we must advance beyond the ordinary interpretation of the Scripture to a »mystic interpretation« that penetrates to the eternal and heavenly archetypes of a purely intelligible realm. Thus corresponding to the two-fold faith and two-fold knowledge, there is, Clement holds, a two-fold meaning in the Scripture, the literal and the non-literal, one corresponding to the body and the realm of the sensible, and the other corresponding to the soul and the realm of the intelligible. Although Clement can also speak of a three-fold and a four-fold division, corresponding to traditional divisions in the arts and sciences (e. g. ethics, physics, metaphysics or dialectics, *Strom.* I.XXVIII,136), nevertheless there is a primary division on one side of which he sets the obvious meaning of the letter which is open to all through common understanding and on the other side of which he sets a secret and hidden meaning which is accessible only to a few who practices »gnostic« disciplines, love and contemplation, together with science (*Strom.* I.IX,43—45; XXVIII,176—179; V.VI,32—34; X,60—66; VI.XV,124—132; VII.I,1; XVI,93; XVIII,111; *Quis div. salv.* 5).

The Scriptures, then, have a *parabolic* character — 'a *parabole* being defined as a metaphorical account taken from some thing that is not the proper subject but which answers to it through some similarity and which leads him who understands it to the true and proper thing.' Thus the Old Testament prophecy while declaring ideas that were beyond the multitude gave the things signified a form (ἐσχημάτισε τὰ σημανόμενα) in expressions capable of leading to other conceptions (*Strom.* VI.XV,126.4; 127.4). They were veiled in parables as mysteries preserved for elect men who were admitted to knowledge of them on the ground of their faith. Thus the Lord Himself who though not of this world came among men as one of this world, for He was the Bearer of all excellence, and it was His aim to lead man the foster child of the world up to the intelligible and proper realities through *gnosis* from world to world (*Strom.* VI.XV,126.2f.). The Scripture, through which His teaching is delivered to us, is clear to all when taken according to the bare reading (κατὰ τὴν ψιλήν ἀνάγνωσιν), and this is faith, occupying the position of the rudiments, and so is figuratively spoken of as »reading accord-

ing to the letter» (*πρὸς τὸ γράμμα ἀνάγνωσις*). But the gnostic unfolding of the Scriptures, with the advance of faith (*προχορτουσῆς ἥδη τῆς πίστεως*), is likened to reading according to joined letters (*χατὰ τὰς συλλαβᾶς*, *Strom.* VI.XV,131.3). Some look at the body of the Scriptures, the expressions and the words, while others see through to the conceptions and the things pointed out by the words τὰ ὑπὸ τῶν ὄνομάτων δηλούμενα, *Strom.* VI.XV,132.3). As an example of this Clement refers to the words of Jesus to Peter to the effect that flesh and blood did not reveal the truth to him but His Father in heaven, and adds: showing that the «gnostic» recognised the Son of the Almighty, not by His flesh conceived in the womb, but by the Father's own power (*Strom.* VI.XV,132.4). Accordingly, when in the *Quis dives salvetur?* Clement expounds Jesus' own words at length (Mark. 10.17—31) he prefaces it by saying that since the Saviour did not teach anything in a merely human manner but only by a divine and mystical wisdom, we must not attend to His words in a carnal way (*μὴ σαρκινῶς ἀκροάσθαι τῶν λεγομένων*) but search out and master their hidden meaning (*τὸν ἐν αὐτοῖς κεχρουμένον νοῦν*) with an appropriate inquiry and understanding. Now Clement does mean here that in spite of their apparent simplicity the words of Jesus have a measureless range of intention behind them (*διὰ τὴν ὑπερβάλλουσαν τῆς φρονήσεως ἐν αὐτοῖς ὑπερβολὴν*) and therefore we must not just give them a superficial interpretation, but pierce through to the depth of the things they signify, but the language he uses to speak of this, drawn from the Pythagorean distinction between the hearers (*ἀκούσματικοί*) and the disciples (*μαθηματικοί*, see *Strom.* V.IX,59.1) indicates that he is working here with their sharp disjunction between the sensible and the noetic realms (*Quis div. salv.* 5,18,20,26, 27). It was this that gave rise to the view that even the plain statements of Jesus have not so much a direct as an oblique and enigmatic meaning, and therefore have to be subjected to an allegorical interpretation.

We are not concerned here primarily with the question of biblical interpretation, but with the basic issues of knowledge and speech of God within the Christian faith. But Clement's biblical interpretation does indicate that his theological understanding of the biblical message bears within it the threat of its own disintegration, for the assumption of the *χωρισμός* between the *χώρος αἰσθητός* and the *χώρος νοητός* constantly tends to cut the bond between the *οἰκονομία* and the divine *πρόνοια*, and so to cut adrift the economic understanding of the words and works of God in the history of the covenants from any final and permanent fulfilment of the divine Will and Wisdom in temporal and contingent human existence.

The danger inherent in Clement's approach comes out clearly in the following way. The movement of the «gnostic» soul in its withdrawal from the body and its transcending of this cosmos or in its flight into intelligible being to be assimilated to the mind of God (see *Strom.* VII.III,13; VII,40,44), involves a progressive abstraction from the space-time structure of our creaturely being and from the kind of knowledge we are given within it through the condescension of God. While Clement clearly holds that the *πρόνοια* has come to us from God, set in motion through the divine pity for our weakness, and is manifest in *οἰκονομία* to this end, he is anxious that this should not be thought of as ministerial (*ὑπηρετική*) as though it implied some form of inferiority or subordination

(*Strom.* VII.VII,42). That is to say, Clement is unwilling to admit that the *servant form* of the divine economy involves the divine Being Himself through the incarnation in our structured life in space and time. Hence, as the obverse of this, he holds that true knowledge involves a movement of abstraction from the space-time structure of our initial knowledge. Beginning with an analysis of the underlying realities, it abstracts from the body its physical properties, it does away with the διάστασις of depth, then of breadth and of length. The point that remains, he says, is a *unit* having, as it were, position, but if we take away that position the unit alone remains in our thought. In this way, he claims, we are to abstract all that is corporeal and incorporeal and cast ourselves upon the greatness of Christ and then, through holiness, into the yawning immensity (*εἰς τὸ ἀχανές*), and if so, we may somehow approach to a conception of the Almighty, *knowing not what He is but what He is not*. Form and motion, standing, or throne or place, right hand or left hand, are not at all to be thought of as belonging to the Father of the universe, although these things have been written (*Strom.* V.XI,71.1ff.).

Now clearly there is a profound truth that must be conserved here, for God is greater than can be conceived. All our statements about Him, no matter how true, fall short of Him and can but point away to Him far beyond themselves: indeed, if they did not, they could not be true. Hence a real discrepancy between the statements and the Being of God to whom they point must be part of their truth or adequacy. Nevertheless unless »God in His eternal transcendence and antecedence« and »God as we know Him in His economic condescension to our weakness in Jesus Christ« can be held steadfastly together, our knowledge cannot but fall apart. That is the difficulty with the χωρισμός between the two realms of thought, for it threatens the complete disengagement of knowledge (*γνῶσις*) from the structure of faith (*πίστις*) in space and time, and that in turn can only be a contradictory and empty movement of thought, for it takes away the ground upon which knowledge rested in the first place and which it needs in order to be a movement of rational thought at all. Certainly any movement of the knowing or »gnostic« soul in abstraction from all entanglement in space and time for a flight into pure intelligible being, in which it knows not what God is but only what He is not, carries with it a detachment from the historical revelation of God in the Holy Scriptures — that is, from all οἰκονομία. How does Clement deal with this situation? Clearly something more than Clement's notion of the divine πρόνοια is needed.

This he finds in the eternity and pre-existence of the Logos or Son — He who reveals Himself to us in Jesus Christ and in Him reveals the Father is none other than the eternal Counsellor and Wisdom of the transcendent and ineffable God. He is ὁ προών λόγος, ὁ προών σωτήρ, so that it is He who exists in Him who exists (*ὁ ἐν τῷ ὅντι ὁν*), i. e. in God Himself, the Logos who was with God (*πρὸς τὸν θεόν*) who has come among us, and He is God and Man (*θεός τε καὶ ἄνθρωπος*) *Protr.* I,7.1f.; see also *Strom.* VII.II,6,7, etc.). This means that all the activity of the Word and Son on earth, in His human economy, has reference back to the Almighty (*πᾶσα δὲ ἡ κυρίου ἐνέργεια ἐπὶ τὸν παντοχράτορα τὴν ἀναφορ, ἀν̄ ἔχει*), so that the Son is, so to speak, a certain activity of the Father (*καὶ ἔστιν ὡς εἰπεῖν πατρική τις ἐνέργεια ὁ οὐρανός, Strom. VII.II,7*). The effect of this should be to

give the *οἰκονομία* in history objective and permanent validity as such in the eternal Will of God, and thus to root the structured conceptuality of faith in space and time in the mind and work of God Himself, but how is this *reference back* to the Father to be understood on the assumption of a radical *χωρισμός* between the world of sensible existence and the world of pure intelligible being, and of God Himself exaltedly beyond that?

There can be little doubt that the assumption of this *χωρισμός* had the effect of *refracting* the reference of the economic activity in space and time to the eternal Will of God, and therefore of refracting the relation in our *knowing* of God in space and time to the Being of God above all space and time. In fact, it introduces a connection of a different kind, the relation of image to archetype (*εἰκὼν* to *ἀρχέτυπος*) and of shadow to reality (*σχιά* to *ἀλήθεια*, see *Strom.* V.XIV,94,4; VI.VII,58,3; 59,3, etc.). Pushed to its extreme point, the *χωρισμός* between the *χώρος αἰσθητός* and the *χώρος νοητός* means that the signs, words, statements, images and conceptions arising within this world have only a this-worldly reference, i. e. as only *πρὸς τὰ φαινόμενα σύμβολα*, cf. *Strom.* V.VI,32,2), but Clement does not push it as far as that. There is a place for symbols with a reference beyond this world and indeed for symbols with a double reference, to things in the sensible world and things in the noetic world, so that he who has the gift of understanding can pass from the one to the other (*Strom.* V.VI,37—40; VI.XI, 86—87). There is an agreement (*συνήχη*) that runs from heaven to earth, and in man himself there is an implanted fellowship for heaven (*πρὸς οὐρανὸν κοινωνία*, *Strom.* V.VI,32,2; *Protr.* II,25,3). Indeed man in himself is an image (*εἰκὼν*) made after the heavenly archetype (*ἀρχέτυπος*, *Protr.* XII,120,4). Nevertheless the refraction between the two worlds is very damaging for it means that »genuine knowledge« can be reached only by getting behind images and symbols or by transcending them altogether since they are detachable and expendable reflections or images of the real world which is purely intelligible. This will involve a kind of symbolical interpretation (*τὸ τῆς συμβολικῆς ἐρμηνείας εἶδος*) which, Clement claims, will be very useful as a help to right theology and godliness (*πρὸς τὴν δρθὴν θεολογίαν καὶ πρὸς εὐσέβειαν*, *Strom.* IV.I,3,2), but actually it renders his theology problematic. It has the advantage of holding, as we have seen, that God is above the whole world, the noetic world as well, and it can state further that through the Son, who is the eternal Wisdom and Word of God, all things that are made are imaged forth from the invisible God for He fashioned all contingent existence after Himself (*τετύπωκεν δὲ τὰ μεθ' ἑαυτὴν ἀπαντα γενόμενα*, *Strom.* V.VI,38,6f.), but it implies that He came into closer relation with our world by *putting on the economy like a holy garment*, and that in order to reenter the noetic world He had to *put it off*. Similarly, adds Clement, he who believes in Him puts on and off this consecrated garment, leaving the world of sense behind (*Strom.* V.VI,39—40).

So far as the interpretation of the Scriptures is concerned the difficulty in Clement's views becomes very apparent when he declares that the biblical language is not only *figurative* but *enigmatic*. The refraction introduced into the relation between signs and things signified by the *χωρισμός* gives the Scriptures, a *parabolic, metaphorical or tropical sense* — a »trope« (*τρόπος*) is defined as departure from the direct sense (*παρατροπή παρὰ τὸ δρθόν*), or a form of speech transferred

from what is proper to what is not (*ἀπὸ τοῦ κυρίου ἐπὶ τὸ μὴ κύριον*, *Strom.* VI.XV,129.2,3; cf. 126.3ff.). But more than this is involved in the biblical writings, for in them a turn (*στροφή*) is given to the verbal sign so that the intended meaning is concealed behind it so well that a special insight into the torsions of words and solutions of enigmas (*στροφὰς λόγων καὶ λύσεις αἰνιγμάτων*, *Strom.* VI.XX, 92.3) is required if the meaning is to be understood.

So far as the understanding of the *oikonomia* is concerned Clement's philosophical assumptions have the effect of making purely transient the time-element in it, for *oikonomia* tends to become only the passing form that the work of the Son takes as He puts on our manhood, runs His human course (*τὴν ἀνθρωπότητα διατρέχων*, *Quis. div. salv.* 8,36f.), and returns back to the Father. That is to say, the basic significance of the *oikonomia* changes, for instead of referring properly to a saving movement within history from one covenant to the other as it is all gathered up and fulfilled in the incarnation and work of Christ, it is merely the temporal reflection of the timeless pattern of the divine *πρόνοια*. In this event, fulfilment of prophecy simply means that the Light of the Truth, the Word, breaks the mystic silence of the prophetic enigmas by becoming Gospel (*τῶν προφητικῶν αἰνιγμάτων τὴν μυστικὴν ἀπολύσηται σιωπήν, εὐαγγέλιον γενόμενος* I,10.1), and that with the *parousia* of the Son the strings of the old economy are unloosed by the unveiling of the meaning of the symbols (*Strom.* V.VIII,55.3). Hence when Clement adduces an ecclesiastical canon for the interpretation of the Scriptures, namely, »according to the harmony of the law and prophets in the covenant delivered by the Lord in His *parousia*«, he means in accordance with the tradition of symbolic interpretation that derives from Christ (*Strom* VI.XV, 125.2f.; *Quis div. salv.* 5).

Clement insists that the human economy of the Saviour is not myth or parable (*Strom.* I.XI,52.1—2; XVIII,88.5—6; VI.XV,27.1), but when he places it within the framework of the *χωρισμός* between the *χόσμος αἰσθητός* and the *χόσμος νοητός*, it becomes very like myth. Moreover this is linked closely with his account of the »gnostic« whose way of life as a sort of counterpart (*ἀντίστροφος*) to the divine *πρόνοια*, or a return back of that *πρόνοια* on itself (*ἀντεπιστροφή*, *Strom.* VII.VII,42). He certainly uses gnostic mythical language to speak of the scattering of the seeds of light in the sensible world, and their gathering back to God the source of light, but when he uses of the gnostic's experience in this way language similar to that used of Christ (... *ὅπερ ἐπὶ τινα ξενιτεῖαν ἐνταῦθα πεμπόμενον ὑπὸ μεγάλης οἰκονομίας καὶ ἀναλογίας τοῦ πατρός*, *Quis div. salv.* 36; see also *Protr.*XI, passim, and *Strom.* VII.II,5ff.), it is difficult not to think that Clement has lapsed into a process of mythologising.

Clement's theology is obviously not easy to interpret. On one side it is deeply traditional, and he takes great pains to apply to it rigorous scientific method in order to let the truth disclose itself in its own light and nature, unobstructed and undistorted by preconceived opinion. On the other hand he operates with an axiomatic assumption of a philosophical and cosmological kind that has far-reaching epistemological implications and that determines from behind both his interpretation of the Scriptures and his understanding of the saving economy in the heart of the kerygma. But this was precisely the problem that faced the Church in the first three centuries, how is the *oikonomia* to be related to the eternal Will and Word of God?

Clement's answer, through the divine πρόνοια was not enough especially within a culture and within a framework that took for granted a yawning χωρισμός between the κόσμος αἰσθητός and the κόσμος νοητός. From Clement the lines diverged. Origen on the one side pursued the interpretation, and the re-interpretation, of the Gospel from within this framework, developing not only oblique (that is, tropical or allegorical) interpretation of the Scriptures but certain basic notions of the saving economy that made it extremely difficult to relate the historical Jesus to the eternal Being of God. This was the line that seems to have been pursued by the Catechetical School in Alexandria that was to bear evil fruit in Arianism. On the other side there arose Athanasius who took his line from the episcopal tradition in Alexandria, and who from the very start rejected entirely the χωρισμός between the two cosmic realms — it is not found once in all his writings. He discerned in the application of that χωρισμός to the interpretation of the Christian faith the threat of *atheism*, for it meant that ultimately the incarnate Word and Son was but a creature who had His place not on the side of the divine Reality beyond the χωρισμός, but on this side. In that event both the divine πρόνοια and the human οἰκονομία became meaningless, for the πρόνοια without the οἰκονομία was no more than a θεῖα μοῖρα, and the οἰκονομία without the πρόνοια was merely μυθώδης.

What Athanasius did was to think through and set out on a scientific basis, with the kind of tools Clement himself used, the Church's knowledge of the Father and the Son in their mutual relations, and at the same time to think through and work out the biblical account of the economic condescension of the Son *in the form of a servant*. In this way he was able to show that at the heart of the Christian faith lay the fact that God Himself had so appropriated our condition and even our suffering that He took it into His own being and life in the Son for our sakes. What God has revealed of Himself in the incarnate Son He is in His own eternal Being, and what He has done for us in the incarnate Son is done through the involvement of His divine Being in our human and creaturely condition, and therefore also in its sanctifying renewal in Himself, for He does not cease to be what He eternally is as Creator and God. On this ground the whole of the saving economy gathered up and fulfilled in Christ was seen to be rooted objectively in the Being and Action of God Himself, while the πρόνοια of God as backed up by His own Life and Will was seen to be affirmed and enacted and made good in creation as well as in redemption. In this way οἰκονομικῶς and ἀληθῶς came to mean the same thing. Since οἰκονομία refers to the way God has Himself taken in His action for us and our salvation, and we know no other divine method of revealing or saving, it must be in strict accordance with that οἰκονομία that we are to think and speak of Him in all His ways and works, whether in His providential ordering of events or in His saving purpose. To think and speak κατ' οἰκονομίαν is to think and speak *truly* of God, that is, in accordance with His own nature as revealed in His acts and words.

REGIN PRENTER

## La Fondation christologique du Ministère

La christologie de l'Eglise primitive s'exprimait en catégories ontologiques quand elle parlait de deux natures, l'une divine et l'autre humaine, qui étaient unies en l'unique personne du Verbe incarné. Ces termes ontologiques n'avaient pas une signification réellement philosophique, mais indiquaient l'histoire du salut. L'unité de la «nature» divine et de la «nature» humaine en la personne de Jésus désignent l'unité d'un Dieu qui se révèle par ses actes dans l'histoire, et d'une vie humaine dans laquelle s'est concentrée cette révélation divine: la vie, la mort, et la résurrection de Jésus de Nazareth.

Ce qu'est la «nature» divine et la «nature» humaine ne se définit pas dans la pensée christologique par des réflexions philosophiques sur la situation de l'homme fini dans l'univers infini. Des idées métaphysiques de ce genre constituent sans doute l'arrièreplan de l'emploi de mots comme «Dieu» et «homme» dans les raisonnements christologiques, mais elles ne constituent pas la substance de ces raisonnements. Ce que signifient «nature» divine et «nature» humaine dans la christologie, le théologue doit l'apprendre de la révélation qui prend place dans l'histoire du salut.

L'histoire du salut ne comprend cependant pas seulement l'histoire de la vie de Jésus avec l'histoire précédente d'Israël, mais leur continuation dans l'histoire de l'Eglise<sup>1</sup>. Et c'est ici que nous rencontrons le ministère de l'Eglise dans sa signification christologique. L'interprétation que l'histoire du salut donne à la doctrine: «Christ, Dieu et homme», n'est même tout à fait claire que si on la rapporte au ministère et aux fonctions de celui-ci dans le culte<sup>2</sup>. C'est ce que nous essaierons de faire dans ce qui suivra.

Dans la doctrine au sujet de l'œuvre de Christ on a de toute antiquité parlé de sa double œuvre, *munus duplex*: son œuvre royale et son œuvre sacerdotale, *munus regium* et *munus sacerdotale*<sup>3</sup>. Cette doctrine repose sur l'Epître aux Hébreux qui interprète Christ comme le roi-prêtre éternel de l'ordre de Melchisédek<sup>4</sup>, ce qui sans doute se base sur le fait que Jésus s'identifiait au fils de l'homme (Mc.

1 voir O. Cullmann: *Heil als Geschichte*, Tübingen 1965, pp. 268-294.

2 cf. O. Cullmann: op. cit., pp. 288-294.

3 Calvin parlait de *munus triplex*, en joignant l'œuvre prophétique de Christ (*munus propheticum*) à l'œuvre royale et sacerdotale. Contre cet établissement on peut objecter que l'œuvre prophétique est incorporée à l'œuvre royale, parce que c'est par sa parole que Christ règne sur son peuple. Pour la critique de la doctrine sur «*munus triplex*», voir W. Pannenberg: *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1964, pp. 218-232.

4 voir O. Cullmann: *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1957, pp. 82-107.

12,35—37; Mc. 14,61—62). Ceci ne signifie pas que Christ est d'une part roi et d'autre part prêtre et qu'il mène ainsi de front plusieurs œuvres, mais que son œuvre unique et indivisible doit être vue sous deux aspects, un aspect royal et un aspect sacerdotal. Il est un roi sacerdotal et un prêtre royal.

A la doctrine sur le règne sacerdotal de Christ est liée l'idée du sacerdoce des croyants dans le Nouveau Testament (1. Pi. 2,5 et 9; Ap. 1,6 et 5,10). Lui étant roi-prêtre, son peuple est un sacerdoce royal. Dans ce sacerdoce royal du roi-prêtre céleste la fonction du ministère est à la fois sacerdotale et royale.

La fonction du ministère est sacerdotale. Que signifie ceci? Le prêtre a comme tâche de s'avancer devant Dieu, à la tête du peuple et au nom du peuple, avec les offrandes du peuple, avant tout leurs prières et leurs actions de grâces, par lesquelles ils s'adonnent à Dieu. Dans ce sens Christ est le prêtre et à bien voir le seul vrai prêtre. En tête de son peuple et au nom de son peuple il se livra à la mort comme l'offrande de ce peuple, et, ressuscité, il entra dans le sanctuaire céleste, devant l'Eternel. C'est seulement par lui et en lui que nous pouvons présenter nos offrandes (prières et actions de grâces) et nous-mêmes devant Dieu. Car seulement par lui et en lui nous avons accès à Dieu. C'est là la signification de la doctrine de Paul et des réformateurs sur la justification par la foi en Christ. «Ayant donc reçu notre justification de la foi, nous sommes en paix avec Dieu par notre Seigneur Jésus-Christ, lui qui nous a donné d'avoir accès par la foi à cette grâce en laquelle nous sommes établis, et nous nous glorifions dans l'espérance de la gloire de Dieu (Ro. 5,1—2).» Quand ce peuple justifié par Christ paraît devant Dieu avec ses «sacrifices spirituels», il est lui-même un «sacerdoce saint». (1. Pi. 2,5). Dans ce sacerdoce, où Christ lui-même est le souverain sacrificiauteur, et où tous les croyants sont prêtres avec lui, les ministres ordonnés prennent une position à part parmi les croyants en étant ceux qui administrent ce moyen de la grâce par lequel les croyants sont unis à Christ, leur souverain sacrificiauteur. Ils n'ont pas de rang ou de dignité sacerdotale plus élevés que celle de tout autre baptisé. Mais ils ont été confiés des fonctions spéciales dans le sacerdoce des croyants.

Le ministre ordonné qui sert pendant l'eucharistie remplit une fonction sacerdotale spéciale, car il représente la nation sacerdotale du souverain sacrificiauteur quand il prononce, avec la communauté locale dont il est le pasteur, les mots sacerdotaux de celle-ci, c-à-d l'action de grâces sur les espèces du pain et du vin, et quand il accomplit, avec la communauté dont il est le pasteur, l'acte sacerdotal de celle-ci, c-à-d offre les espèces du pain et du vin avec prières et grâces à Dieu, et distribue les espèces du pain et du vin, ainsi consacrés, c-à-d le sacrement (le corps et le sang du Seigneur sous les espèces du pain et du vin), à la nation sacerdotale selon le commandement de Jésus et confiant en sa promesse. Le ministre ordonné n'est donc jamais prêtre en lui-même ou pour lui-même mais toujours en Christ, et c'est-à-dire: avec la nation sacerdotale de Christ. Car par ce moyen de la grâce, à savoir l'eucharistie, dont le ministre ordonné a été confié l'administration Christ s'unit à son peuple. C'est ainsi que le ministre ordonné ne peut avoir part au sacerdoce de Christ sans en même temps faire part du sacerdoce de tous les croyants. Un service sacerdotal comme celui qui s'exerce dans la messe privée chez les catholiques, où aucune communauté n'est présente pour recevoir le sacrement distribué, et où le prêtre seul présente le sacrement comme sacrifice expiatoire pour les vivants et les morts, n'est donc pas compatible avec l'interprétation du sacerdoce dans le Nouveau Testament.

Le ministre ordonné est pasteur d'un troupeau, c-à-d d'une communauté locale. A la tête de celle-ci et avec celle-ci il va près de Christ, c-à-d auprès du moyen de la grâce institué, l'eucharistie que Christ lui a donné à administrer dans son troupeau; et alors, Christ, le souverain sacrificateur, le Chef des pasteurs (1. Pi. 5,4), comparaît avec lui et sa communauté (et les autres pasteurs et les autres communautés) devant Dieu avec les prières et les offrandes, Christ, selon sa promesse, dépose dans les espèces du pain et du vin du sacrement son corps et son sang glorifiés, qu'il donne au ministre ordonné à distribuer comme le pain de vie et la coupe de bénédiction.

L'œuvre sacerdotale est une œuvre divine, accomplie par un homme au nom des autres hommes. De ce fait Christ, qui est Dieu et homme en une personne, est le seul vrai prêtre et médiateur entre Dieu et les hommes. Il n'y a pas de sacerdoce en dehors du sien. Les membres de la nation sacerdotale sont prêtres en lui comme participant à son sacerdoce. Ses ministres ordonnés sont prêtre en lui comme participant à son sacerdoce et à celui de son peuple.

L'œuvre sacerdotale est une œuvre divine parce que nul homme en tant que tel ne peut amener d'autres hommes auprès de Dieu. Seul Dieu le peut. Mais l'œuvre divine sacerdotale doit se faire par un homme, car seul un homme peut représenter d'autres hommes devant Dieu. Notre prêtre crucifié et ressuscité est Dieu et homme en une personne. Comme Dieu (c-à-d comme le fils de Dieu de toute éternité), il a le droit et le pouvoir d'entrer dans le sanctuaire céleste, c-à-d dans l'amour de Dieu le Père dans le Saint Esprit, avec sa propre vie humaine, sacrifiée comme une expiation parfaite pour tous les hommes. Mais c'est en sa qualité d'homme, revêtu de notre nature humaine qu'il entre dans le sanctuaire céleste. Car le péché humain ne peut être expié que par le sacrifice d'une vie humaine.

Parce que Christ comme prêtre entre dans le sanctuaire céleste dans sa puissance divine revêtu de notre nature humaine, et qu'il nous amène ainsi comme hommes devant Dieu, notre ministère sacerdotal est tourné, en lui, vers le haut, vers Dieu. Dans Christ nous comparaissons comme prêtres devant Dieu avec les autres hommes. Comme prêtre, le ministre ordonné est ainsi, en tête de sa communauté, tourné vers Dieu, tout comme Christ, le souverain sacrificateur, est à la tête de tout son peuple, tourné vers Dieu, son Père céleste.

Mais la fonction du ministère est aussi royale. Que signifie ceci? C'est la tâche du roi du Royaume de Dieu de gouverner et de diriger son peuple, dans la vie ici sur terre, au nom de Dieu et par les paroles de Dieu. Jésus-Christ est le seul vrai roi dans le Royaume de Dieu. Mais étant cette nation de Dieu qui est gouvernée par lui, l'Eglise chrétienne est elle-même un peuple royal. «Tu as fait d'eux pour notre Dieu une Royauté de Prêtres régnant sur la terre (Ap. 5,10).» Cependant, dans ce peuple royal, les ministres ordonnés ont une place à part. Non pas qu'ils aient un rang royal plus élevé que celui de tout autre baptisé, mais dans le service royal que les fidèles exercent en Christ sur la terre ces ministres ont des fonctions spéciales: d'administrer ces moyens de la grâce par lesquels Christ au nom de Dieu assemble et gouverne son peuple: le Baptême et l'Evangile<sup>5</sup>.

5 C'est l'évangile qui est proclamé à chacun, dans l'absolution, et au peuple assemblé, dans la prédication. Nous parlons donc ici d'un seul moyen de la grâce, l'évangile, ou le moyen de la grâce de la parole, sous deux formes: l'absolution et la prédication. Que ce dernier, la prédication, se voit sous différentes formes, comme kérygme et comme didache, doit être mentionné.

Dans son premier Epître aux Corinthiens, Paul pose en évidence ce qu'il amena à Corinthe comme apôtre. Dans le 15. chap., v. 3—5, il dit: « Je vous ai donc transmis tout d'abord ce que j'avais moi-même reçu, à savoir que Christ est mort pour nos péchés selon les Ecritures, qu'il a été mis au tombeau, qu'il est ressuscité le troisième jour selon les Ecritures, qu'il est apparu à Céphas, puis aux Douze. »

Ceci est l'Evangile apostolique, la première chose qu'un apôtre reçoit de son Seigneur qui l'envoie, et la première chose qu'il donne aux hommes auxquels il est envoyé. Partout où cet évangile est prêché et cru, les croyants sont baptisés. Le baptême suit toujours le kérygme. Mais l'apôtre n'a pas à les baptiser tous (1. Co. 1,14—17). Il peut, à Corinthe, se limiter à baptiser « la famille de Stéphanas » (1. Co. 1,16), « les premices », qui alors baptisent ceux qui par après gagnent la foi. Car la communauté doit maintenir l'évangile apostolique, par lequel elle est sauvée (1. Co. 15,1—2).

Au 1er chap., v. 23—25, Paul mentionne encore quelque chose qu'il transmet aux Corinthiens: l'Eucharistie du Seigneur.

L'Evangile, conduisant au Baptême, et l'Eucharistie, le repas en commun des baptisés, étaient ce que Paul comme apôtre, tout comme les autres apôtres, remit à toutes les communautés qu'il fonda.

C'est cette tradition apostolique que le ministère spirituel doit sauvegarder. Nous citons ici ce dernier au singulier, bien que le Nouveau Testament cite plusieurs ministères différents. Combien de noms qu'on puisse donner à ce service dans l'Eglise primitive, et sur combien de mains qu'il puisse être réparti, il n'en reste pas moins qu'il est un, parce qu'il n'a qu'une tâche sous tous les noms et sous toutes les ramifications: de garder la tradition apostolique: l'Evangile avec le Baptême, et l'Eucharistie. L'unité des multiples ministères du Nouveau Testament repose sur leur origine commune dans l'apostolat fondateur de communautés. « Il en est que Dieu a établi dans l'Eglise, premièrement comme apôtres, deuxièmement comme prophètes, troisièmement comme docteurs (1. Co. 12,28). » Ceux-ci sont les trois ministères fondamentaux dans l'Eglise. Ils servent tous la tradition apostolique. Les apôtres et les prophètes voyagent d'endroit en endroit. Les apôtres proclament l'évangile et les prophètes l'éclairent de leurs témoignages inspirés. Les docteurs interprètent la sagesse de l'évangile pour la communauté locale. Dans Eph. 4,11, nous trouvons une énumération de ministères semblable: « C'est lui encore qui » a donné « aux uns d'être apôtres, à d'autres d'être prophètes, ou encore évangelistes, ou bien pasteurs et docteurs... ». Les évangalistes sont des ministres apostoliques qui continuent la mission apostolique comme Philippe (Ac. 6,5; 8,26—40; 21,8) et Timothée (2 Ti. 4,5). Les pasteurs et les docteurs ne forment apparemment qu'un groupe. Les docteurs sont pasteurs dans la communauté locale et doivent « prendre garde à tout le troupeau dont l'Esprit Saint les a constitués intendants pour pâtre l'Eglise de Dieu, acquise par lui au prix de son propre sang (Ac. 20,28). » Les docteurs-pasteurs sont donc assignés la même tâche que ceux qui autre part sont appelés ἐπίσκοποι et πρεσβύτεροι. La multitude de noms et de titres et l'obscur originé des différentes formes du ministère primitif sont de peu d'importance comparés à l'unité qu'ils couvrent, à savoir la tâche d'administrer le même héritage apostolique.

Il en est de même, d'ailleurs, quant à l'histoire subséquente du ministère. Après que le triple ministère d'évêques, de presbytres, et de diacres fut devenu seul valable dans l'Eglise primitive, les différences à l'intérieur de chacune de ces catégories ont

au cours de leur histoire été au moins aussi importantes que les différences entre les catégories dans le Nouveau Testament. Un évêque à Antioche au début du 2 ième siècle, un évêque à Durham au 14 ième siècle, et un évêque à Copenhague au 20 ième siècle sont sans doute plus différents entre eux (en ce qui concerne leur aspect extérieur) qu'un évêque, un diacre, et un presbytre du Nouveau Testament. Et pourtant! Dès que nous considérons ces variations historiques du même ministère à la lumière de cet héritage apostolique qu'il a toujours dû administrer sous les conditions des époques très changeantes, l'unité apparaît de nouveau dans la multitude. Partout où ce ministère dans toutes ces variations fonctionnait, l'évangile était proclamé, les hommes furent baptisés, et la communauté fut réunie autour de l'eucharistie. Partout nous trouvons l'unique ministère apostolique, administré par des docteurs-pasteurs qui marchent sur les traces des apôtres et qui surveillent leur héritage.

Ce ministère unique possède ces deux aspects, l'aspect sacerdotal et l'aspect royal, parce que l'héritage apostolique est composé des deux traditions du culte: 1.) l'Evangile avec le Baptême et 2.) l'Eucharistie.

C'est en servant l'évangile et le baptême que le ministère apostolique est un ministère royal, une participation au règne de Christ et de sa nation royale, tandis que c'est en servant l'eucharistie que ce ministère apostolique est un ministère sacerdotal, comme nous l'avons déjà vu, une participation au sacerdoce de Christ et de sa nation sacerdotale.

Que le service de l'évangile et du baptême est un service royal est exprimé dans Mt. 28,18—20: «Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre (ceci est le pouvoir royal du Christ).» «Allez donc, de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du père et du Fils et du Saint Esprit, et leur apprenant à observer tout ce que je vous ai prescrit.» Ceci est le service apostolique royal, qui étend le règne de Christ ressuscité dans le monde entier.

Que le service de l'évangile est un service sacerdotal, nous l'apprenons de 1. Co. 11,24—25: «Ceci est mon corps, qui est pour vous; faites ceci en mémoire de moi. — Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang; toutes les fois que vous en boirez, faites-le en mémoire de moi.» «Faites ceci en mémoire de moi!» signifie: Invoquez par vos actions de grâces mon sacrifice à Dieu, comme votre droit de comparaître devant lui<sup>6</sup>! C'est un commandement d'exercer le ministère sacerdotal pour Dieu en Jésus-Christ.

Partout où on célèbre le repas de l'eucharistie, il y a un ministre qui préside à la table, qui prononce l'action de grâces sur les espèces du pain et du vin et les distribue à l'assemblée. Il exerce en ce faisant un acte sacerdotal, parce qu'il participe, avec sa communauté, au service sacerdotal de Christ, prononce les paroles sacerdotales de Christ et exerce le ministère sacerdotal de Christ, jusqu'à ce qu'il revienne en gloire avec le royaume de Dieu.

Que le ministère apostolique est à fois un ministère royal et un ministère sacerdotal, se voit ainsi des fonctions qu'il exerce, et non par des titres qu'on donne à ses détenteurs. Car il est bien connu qu'aucun des titres que le Nouveau Testament

<sup>6</sup> En ce qui concerne la signification du commandement: «Faites ceci en ma mémoire!», voir avant tout *Joachim Jeremias*: *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen 1960, pp. 235-243. Dans quel degré je peux suivre Jeremias dans son interprétation du commandement de commémoration, et où il me faut me séparer de lui, je l'ai exposé dans mon livre «Kirkens Embede», Aarhus-København 1965, p. 79.

donne aux ministres de la communauté n'exprime directement l'aspect royal ou sacerdotal du ministère.

Nous avons déjà souligné que le ministère sacerdotal à l'eucharistie est une œuvre divine, exercée par un homme; c'est l'œuvre de Christ, accomplie en son pouvoir divin par sa nature humaine, notre chair et notre sang.

Dans son pouvoir et dans son droit divins il entre au ciel par une mort humaine en impuissance et en opprobre. C'est là, sur sa voie sacerdotale passant par la mort humaine à la vie divine, que nous sommes amenés quand nous recevons à l'eucharistie son corps et son sang glorifiés et sacrifiés sous les espèces du pain et du vin comme le pain de vie.

Réciproquement, le ministère royal de l'évangile et du baptême est une œuvre humaine, accomplie dans le royaume de Dieu sur la terre. Ici encore, ce n'est que par Jésus-Christ, qui est Dieu et homme en une personne, que ce service peut être vraiment accompli. Dans son service sacerdotal, Jésus-Christ entre en sa qualité d'homme dans la réalité divine, celle qui, dans le langage symbolique du Nouveau Testament, s'appelle le «sanctuaire céleste» (Hé. 9,24), c-à-d l'abîme insondable de l'amour éternel de la Sainte Trinité. Dans son œuvre royale, Jésus-Christ, par contre, se rend comme Dieu, c-à-d comme l'instrument de l'œuvre rédemptrice de Dieu sur terre, dans le monde des hommes pour y établir la royaume de Dieu.

Règne et sacerdoce sont des fonctions christologiques. La signification de ce que Jésus-Christ est «véritablement Dieu» — et cependant un homme — se révèle dans sa fonction sacerdotale, qui est de se sacrifier lui-même, et nous avec lui, de nous amener avec lui sur la voie qui passe à travers la mort jusqu'à Dieu. La signification de ce que Jésus-Christ est «véritable homme» — et cependant Dieu, le fils de Dieu de toute éternité — se révèle dans sa fonction royale qui est d'établir le royaume de Dieu sur terre, parmi les hommes. Comme prêtre, Jésus-Christ, revêtu de notre chair et de notre sang humains, nous amène à travers la mort jusqu'à l'éternité de Dieu. Comme roi, Jésus-Christ, le fils de l'homme, revêtu de la puissance et de la gloire de Dieu, amène Dieu lui-même dans l'histoire des hommes, dans les formes multiples de la vie humaine, à travers les siècles. Mais Jésus-Christ, Dieu et homme, est une personne unique et indivisible. Et l'œuvre de Jésus-Christ, son œuvre sacerdotale dans le ciel de Dieu et son œuvre royale sur terre chez les hommes, est une œuvre indivisible.

De même l'Eglise, la nation de Christ, et le ministère, les ministres de Christ, sont un peuple royal et sacerdotal, uniques et indivisibles.

Tout comme Christ, la personne unique divine et humaine, dans son œuvre royale sur la terre et dans son œuvre sacerdotale aux cieux, son peuple unique a reçu une œuvre royale à accomplir sur la terre et une adoration sacerdotale à présenter aux cieux. L'Eglise est envoyé comme la nation royale de Christ dans le monde pour servir celui-ci, pour manifester le royaume de Dieu sur la terre. En tant que nation royale de Dieu et de Christ, l'Eglise, l'Eglise universelle, est envoyée dans le monde pour le servir. En sa qualité de nation sacerdotale de Dieu et de Christ, l'Eglise, la Sainte Eglise, est appelée hors du monde et assemblée dans le sanctuaire pour adorer Dieu. En tant que nation royale de Dieu et de Christ, l'Eglise universelle naît à nouveau dans chaque nouvelle génération, elle est toujours édifiée par Christ, roi ici sur terre, par son évangile et son baptême pour vivre et agir ici, dans le temps. En tant que nation sacerdotale de Dieu et de Christ,

l'Eglise sainte est sacrifiée avec Christ, le prêtre, dans ce monde, et Le suit à travers la mort jusqu'à la vie éternnelle, nourrie par le pain de vie et fortifiée par la coupe de bénédiction à la table du Seigneur. La tension dans la vie de Jésus-Christ lui-même, Dieu et homme, entre sa gloire et puissance divines et sa faiblesse et son impuissance humaines, se reflète dans la vie de l'unique, sainte Eglise universelle comme une tension entre sa charge royale dans ce monde, et son adoration sacerdotale dans le sanctuaire, «la maison de Dieu et la porte du ciel (Ge. 28,17)».

Et cette tension inouïe dans la vie de l'unique, sainte Eglise universelle, entre ce qu'elle sort dans le monde et ce qu'elle revient au sanctuaire, est illustrée par les signes visibles du double ministère apostolique: les fonts baptismaux et l'autel.

Les fonts baptismaux sont à l'entrée de l'église<sup>7</sup>, pour ainsi dire sur la ligne de démarcation entre l'Eglise et le monde. Les fonts baptismaux nous rappellent que nous sommes envoyés dans le monde avec la mission royale de Christ, avec l'évangile et le baptême. Les fonts baptismaux symbolisent la porte qui mène au Royaume de Dieu. Des milliers, des millions de nouveaux membres sont attendus pour y passer afin d'entrer au Royaume de Dieu pour être «arrachés à l'empire des ténèbres et transférés dans le royaume de son Fils bien-aimé (Col. 1,13)».

L'autel, par contre, est au milieu de l'église, pour ainsi dire sur la ligne de démarcation entre l'Eglise et le ciel. Cela nous rappelle que nous sommes appelés à sortir de ce monde pour participer au salut éternel de Dieu. L'autel invite ceux qui ont été incorporés au corps de Christ à venir et recevoir des provisions de voyage pour une vie éternelle.

C'est ce même peuple de Dieu, unique et indivisible, qui se réunit autour des fonts baptismaux, de la chaire, et de l'autel. Et cependant! Quelle tension inouïe n'y a-t-il pas entre ces deux mouvements: vers le monde avec l'évangile et le baptême et vers le sanctuaire avec l'eucharistie, vers les hommes dans le temps et vers Dieu dans l'éternité. Mais ces deux mouvements opposés sont unis en l'unique Christ, homme et Dieu, prêtre et roi. En lui, participant à sa mission royale, nous allons dans le monde, par le temps. En lui, participant à son adoration sacerdotale, nous retournons au sanctuaire, vers l'éternité.

A la lumière de cette tension dans la vie de l'unique Christ, Dieu et homme, prêtre et roi, et dans la vie du peuple unique de Dieu, la sainte Eglise universelle, à cette lumière nous devons voir aussi la tension correspondante dans l'unique ministère royal et sacerdotal.

Comme ministère royal, il agit par les fonts baptismaux et par la chaire. Mais le service de l'évangile n'est pas limité à une église déjà construite, avec ses fonts baptismaux et son autel dans une communauté déjà fondée. Au contraire! Nulle église, avec des fonts baptismaux, une chaire, et un autel, n'a jamais été construite si un représentant du ministère royal de Christ n'avait commencé à prêcher sans chaire et à baptiser sans fonts baptismaux, à assembler une communauté où il n'y en avait pas auparavant. Dans le ministère royal de l'évangile et du baptême, le ministre en Christ est l'ambassadeur de Dieu chez les hommes (2 Co. 5,20), tout comme il est l'avocat des hommes dans le service sacerdotal en Christ à l'autel.

<sup>7</sup> Les fonts baptismaux étaient placés à cet endroit dans l'église de village au Moyen-Age. Et même s'ils sont maintenant placés autrepart dans l'église, ils sont, au point de vue liturgique, à la porte d'entrée de l'église. Car c'est par le baptême qu'on a accès à l'Eglise.

Dans le service royal: de représenter Dieu devant les hommes dans l'œuvre du Royaume de Dieu, le ministre est pour ainsi dire ôté du peuple et est fait le collaborateur de Dieu en Christ. Ceci se voit le plus facilement dans l'exemple du missionnaire. Le missionnaire peut être terriblement seul, comme Abraham séparé de son pays et de son peuple, de sa famille et de son Eglise pour être le pionnier du Royaume de Dieu dans un monde ennemi. Mais tout ministre de l'évangile, aussi le pasteur de village dans une vieille Eglise nationale, se trouve au milieu de la même solitude, chaque fois qu'il monte en chaire pour proclamer l'évangile de Dieu, pour appeler ceux qui ont été baptisés quand ils étaient petits, mais qui ont oublié ou renié leur baptême, à retourner à l'évangile et à la vie dans l'alliance baptismale, ou pour soutenir, pour les baptisés, la vérité de l'évangile contre la résistance du diable, du monde, et de la chair. La chaire est toujours un endroit solitaire, parce que là le ministre apparaît comme celui qui est envoyé de la part de Dieu aux hommes, avec la parole divine, qui doit être proclamée sans compromis, contre la résistance du monde déchu tout entier, aussi contre cette partie de la résistance qui se trouve dans le cœur du prédicateur lui-même. Celui qui est en chaire parle et agit en ce Christ que le monde crucifia (et que le monde crucifie à nouveau dans ses messagers), justement à cause de cette parole de Dieu qu'il apporta.

Mais ce même ministre doit servir le peuple de Dieu comme prêtre. Il doit descendre de la chaire, quitter les fonts baptismaux, et aller près de l'autel pour servir à la table. Et là, il est à nouveau face à Dieu avec tous les hommes, dans l'église et dans le monde. Comme prêtre il n'est plus en Christ l'ambassadeur de Dieu envers le monde, mais tout au contraire l'avocat du monde envers Dieu. Comme prêtre, il ne fait qu'un avec sa communauté, avec tous les hommes perdus, dans leurs péchés, dans leur misère, comparaisant devant Dieu avec leurs confessions de péchés et avec la sienne, avec la profession de leur foi, avec leurs prières et leurs actions de grâces, partageant, avec eux tous, leur coulpe et leur défaite, leurs espoirs, partageant, avec eux tous, la miséricorde de Dieu en Jésus-Christ. Et comme la solitude du ministre royal de Christ pouvait être exemplifiée par la figure du missionnaire, la communauté des ministres de Christ avec tous les hommes peut s'illustrer par le service du pasteur à la table d'autel où il distribue le pain de vie et la coupe de bénédiction à la multitude.

Dans les deux cas c'est le même ministère et le même ministre. Et pourtant! Quelle tension entre son ministère royal et son ministère sacerdotal! A la place de Dieu, il est là comme l'émissaire de Dieu sur terre, aux fonts baptismaux ou sur la chaire, envoyé avec la parole de Dieu, tout seul. Seulement Dieu est derrière lui, Dieu en Christ, le roi crucifié. Un instant après, il est représentant des hommes, leur prêtre dans le sanctuaire, servant à l'autel, uni à sa communauté — et à tous les hommes — dans la prière, dans la confession, dans l'action de grâces et dans l'espoir, mangeant l'unique pain avec eux, buvant de la même coupe partageant ainsi une vie avec eux.

Il est facile à comprendre que la tension dans la vie de la sainte Eglise universelle, et dans les fonctions des ministres royaux et sacerdotaux de Christ dans cette Eglise, a quelquefois amené à la séparation de la sainteté et de l'universalité dans la vie de l'Eglise et de la fonction royale et la fonction sacerdotale dans le ministère. Alors l'Eglise se scinde d'un côté en Eglises nationales sécularisées qui dans la pratique, sinon toujours en théorie, renient la sainteté de l'Eglise pour pouvoir

maintenir son universalité, et d'un autre côté en des sectes isolés qui dans la pratique, sinon toujours en théorie, renient l'universalité de l'Eglise pour maintenir sa sainteté. Alors le ministère sacerdotal se sépare du ministère royal pour former un ordre spécial de sacrificateurs, qui sont avant tout ordonnés pour présenter l'offrande eucharistique dans les messes privées, ou bien le ministère royal se sépare du ministère sacerdotal en un «ministère de prédicateur» où le pasteur avant tout est un docteur qui cite des vérités religieuses pour un auditoire de gens intéressés à la religion, alors que l'adoration du peuple de Dieu à la table d'autel chaque jour du Seigneur disparaît et le sacrement de l'eucharistie devient un intérêt privé pour un petit groupe de gens spécialement pieux, célébré par des services spéciaux quelques fois par an. L'histoire du culte chrétien nous montre plusieurs exemples de tels égarements. Mais comme la vie de la sainte Eglise universelle, dans son immense tension entre la sainteté et l'universalité, est une vie unique en Christ, le Seigneur crucifié et ressuscité, ainsi le ministère royal et le ministère sacerdotal n'en font qu'un. Ceci n'exclut évidemment pas que ce ministère ne soit distribué sur plusieurs formes différentes de ministères, des évêques, des prêtres, des diacres, etc. Mais ce morcellement des tâches ne sépare jamais le ministère royal et le ministère sacerdotal. Partout où le ministère apostolique est exercé, à n'importe quel degré hiérarchique, ceci se fait en une unité entière de la fonction royale et de la fonction sacerdotale, parce que Christ lui-même est roi et prêtre, Dieu et homme en une personne, et parce que l'héritage apostolique est la transmission de l'évangile (avec le baptême) et de l'eucharistie dans un culte unique.

De ce fait, nous ne pouvons, dans le service de l'Eglise, éviter la tension entre son aspect sacerdotal et son aspect royal. Mais nous devons apprendre qu'en Christ-même, Dieu et homme, prêtre et roi, cette tension sera toujours maîtrisée dans l'unité de sa personne et son oeuvre divines et humaines.

Cette tension, soutenue et maîtrisée dans l'unité de sa personne et son oeuvre divines-humaines, est la tension-même de l'histoire du salut entre le Dieu Eternel et l'homme temporel, entre le fondement du salut en Dieu et sa réalisation ici, dans le temps, parmi les hommes. Vu dans la perspective théorique de la philosophie, la doctrine des deux natures de Christ est une absurdité au point de vue de la logique. Vu dans la perspective pratique de l'histoire du salut, elle est un appel au peuple de Dieu à suivre une voie avec Christ, de Dieu jusqu'aux hommes et des hommes jusqu'à Dieu. Du point de vue de la philosophie, on peut peut-être traiter la doctrine sur les deux natures de Christ seulement à partir d'une analyse de sa personne. Du point de vue de l'histoire du salut, par contre, on ne peut la traiter que si on parle en même temps de la sainte Eglise universelle et du ministère royal et sacerdotal dans cette Eglise.

Car comme Christ était préexistamment actif en Israël, ainsi il est postexistamment actif dans l'Eglise. «Jésus-Christ est le même hier et aujourd'hui, il le sera à jamais (Hé. 13,8).» «Hier, aujourd'hui et à jamais» — c'est là la perspective de l'histoire du salut.

DAVID H. WALLACE

## Heilsgeschichte, Kenosis and Chalcedon

The name of Prof. Oscar Cullmann is indelibly associated with the current prominence which Hg. enjoys because of his powerful and lucid exposition of this theme. While Hg. is no novelty in the Church — indeed, it is found in the early Fathers as well as in the Bible itself — it has been given renewed force by Cullmann, principally in his provocative essay *Christ and Time*; and subsequently reaffirmed in his monumental text on Christology, and even more recently in *Heil als Geschichte*. Other contemporary N. T. theologians are throwing light upon this same general theme<sup>1</sup>, but inevitably the modern treatment of Hg. is primarily linked with Cullmann.

Hg. has come under repeated attack on the ground that it proposes to be a »philosophy of history«, and as such it is therefore naive, simplistic and highly vulnerable to criticism on the side of professional philosophers. Of course, the term »philosophy« is ambiguous, and the critics of Hg. are often guilty of beating a straw man. Hg. is not a »philosophy of history« in the sense that Hegel, Spengler or Toynbee use the expression, for it lacks a detailed and sophisticated scheme of interpretation. Hg. is, however, a proposed interpretation of the Bible's presentation of the interrelationship of God, revelation and history. Revelation occurs in history, and theology is the reflection of God's people upon this confluence of revelation and history. Put differently, theology grows out of history; Cullmann defines the relationship in the title of his latest book: *Heil als Geschichte*. Hg., then is not a philosophy of history in the formal sense, but it is an attempt to extract from the Bible its view, assuming it reflects some degree of uniformity at this point, of the involvement of God in history for our salvation.

Cullmann has drawn attention to the N. T. affirmation concerning the centrality of Christ in respect to salvation — history: He is its mid-point ethically considered, for Christ is anticipated in the O. T. and revealed in the N. T. as the inaugurator of the »Age to come«. Hg. is Semitic in form, and Christological in its content. Since it is Semitic in form, it deals more with concrete act than with ideological speculation, a tendency more characteristic of Greek thought than of Hebrew. The heart of Hg. is revealed in the simple expression »Already ... not yet«, which is to say that in Christ the End Time, or the Age to come, or the

1 As W. G. Kümmel in *Promise and Fulfillment* (1957), J. Munck in *Paulus und die Heils-geschichte* (1954), and many others.

Kingdom of God, or Eternal Life or simply salvation, has been made present, but its full measure is yet to be taken. This is a consistently Semitic outlook, and is a basic theme of the N. T. Therefore, Hg. offers the greatest possibility of being the unifying thread and method of N. T. interpretation.

Hg. as an affirmation about the Judaeo-Christian view of history deserves to stand as a positive and highly valuable contribution to Biblical hermeneutics in and by itself. However it also has its polemical value in demanding that revelation takes place in history, which means that sheer event, sequence and interpretation are the foundation for our understanding of God and His acts for our redemption. Hg. is therefore a caveat against all attempts to reduce and vaporize revelation into an ideology. In many respects the history of dogma in the church is the history of efforts to process the historical revelation contained in the Bible into a scheme which conforms to some antecedent philosophical structure. Such is indisputably the case in the medieval enterprise in Roman Catholic theology to make the details of Scripture consent to Aristotelianism. The consequence was a withering Scholasticism which bore too little resemblance to Biblical revelation. Similarly Hg. serves as a reminder of the radically historical character of revelation against peculiarly Protestant ideologizing tendencies of the last two centuries; rationalism, idealism, romanticism and existentialism all have altered the shape of revelational data to bring them into line with a philosophy. Cullmann would agree with Barth's dictum that revelation and philosophy are separate, distinct and different in quality and method. Theology, while it may be served by philosophy, cannot be dominated by it.

It is not surprising that Cullmann makes Hg. a basic motif of his Christology, viewing the N. T. titles of Christ in terms of their place in the unfolding of redemptive history. In the conclusion of his study of the specifically Christological titles of the N. T. Cullmann says. »Therefore all Christology is *Heilsgeschichte*, and all *Heilsgeschichte* is Christology«<sup>2</sup>, thereby indicating the intimate connection of the two. By this statement is meant that Christology contemplates and embraces not only the Incarnation, but »Creation through the reconciliation in the cross and the invisible present lordship of Christ to the still unaccomplished consummation in the new creation . . .<sup>3</sup>. Moreover, this basic Hg. approach to Christology resists all efforts to remold Jesus into an Idealist or an Existentialist, for »All Christology is founded upon the life of Jesus«<sup>4</sup>, not upon any prevailing philosophy. Coupled with Hg. is the necessary corollary that the N. T. witness to Christ must be heard before and apart from our expectations and demands. If this principle is forfeited or neglected, the reader succumbs to the vice of allegorism.

Bound up with Cullmann's treatment of Hg. and Christology is a position ubiquitously and steadily maintained throughout the book that »When it is asked in the New Testament 'Who is Christ?', the question never means exclusively, or even primarily, 'What is his nature?', but first of all, 'What is his function?'«<sup>5</sup>. Again, an emphatic but typical statement is made near the end of the book: »It

2 The *Christology of the New Testament* (1963), p. 326.

3 *Ibid.*, p. 324.

4 *Ibid.*, p. 316.

5 *Ibid.*, p. 3, 4.

is only meaningful to speak of the Son in view of God's revelatory action, not in view of his being<sup>6</sup>. All metaphysical and ontological questions about Christ's »natures« or »being« reflect the invasion of Biblical materials by later Hellenistic philosophical concerns which are essentially alien to the world of Semitic (i. e., functional) thought of the N. T. Consequently those Christological passages seized upon by the Fathers at Nicea and Chalcedon have been bent to philosophical concerns of the third and fourth centuries, and the result has been a distortion of the native and authentic witness of the N. T. itself.

The effect of this construction of Hg. and N. T. materials is to compel an exclusive choice between Hg. and metaphysics, or between history and ontology<sup>7</sup>. A wide gap exists between the Christology of the N. T. and that of the early church Fathers, the former being marked by Semitic and confessional concerns, and the latter by Hellenistic and abstract concerns. The task of the exegete is to lay aside all preconceptions about the »natures« of Christ and all the judgments of Nicea and Chalcedon in order to hear the witness of the N. T. afresh. However, the true question is this: Is the N. T. as disinterested in the question of Christ's »being« as contemporary functionalist theologians urge<sup>8</sup>? Is it possible that that the so-called »functionalist Christology« is in need of correction from the N. T. itself? Is this position tenable in the light of the total witness of the N. T.?

Prof. Cullmann appears to suspend his own judgment on this issue at two points. He concedes in his discussion of the Logos that »Nevertheless we do have here one of the few New Testament passages which speak in this sense of the »being« of the pre-existent Word. We are actually told something about the source of the divine action of revelation . . .«<sup>9</sup> Secondly, that the titles »Word«, »Son of God« and »God« are placed under the rubric of the pre-existence of Jesus is a tacit implication that all the actions of Christ are not identifiable in terms of Hg. That is, the pre-existence of Christ is by definition not a part of history, and is therefore not able to be examined in the light of Hg. The N. T. exegete must rely at this point upon a datum of revelation, for » . . . if the New Testament conceives of Jesus existing before the world and history began, then Christology cannot be reduced to history«<sup>10</sup>.

There is an inevitability and persistence to the question of being, and it cannot be avoided by invoking the sanction of Semitic thought-modes in such a manner as to identify all ontology with the Greek world of thought. The Greek mind did not invent metaphysics and ontology; it simply brought to expression a »universal human apperception, that action implies prior being«<sup>11</sup>. It is not disputed that the general thrust of Cullmann's argument is correct and defensible, viz., that the Semitic (i. e., N. T.) mind is much more congenial to categories of function, action and concreteness than it is with abstractions and metaphysics. The sole issue at stake, however, is whether this is an exhaustively true circumstance, or whether in fact the Semitic mind, both in the O. T. and N. T., reflects from time

6 *Ibid.*, p. 293. See also pp. 176 ff., 235, 247, 266.

7 Cf. Carl E. Braaten, »The Lordship of Christ in Modern Theology«, *Dialog* 4, 4 (Autumn 1965) p. 265.

8 See also H. W. Montefiore, *Soundings*, ed. A. R. Vidler (1962), pp. 149-172.

9 Cullmann, *op. cit.*, p. 265.

10 Braaten, *loc. cit.*

11 R. H. Fuller, *The Foundations of New Testament Christology* (1965), p. 248.

to time a genuine concern for being apart from doing. Clearly it would be an error to find in the N. T. the justification for the awesome apparatus of metaphysics of the later Greek Fathers, but this is not to say on the other hand that there exists no ontic interest in Christ in the N. T.

That the O. T. evinces an early and ineradicable ontological interest is shown in the great »I am« statement of Exod. 3:14 where the development of the discourse is noteworthy. The »being« of God precedes his action in redeeming Israel from Egypt. Yahweh sought first to be recognized by his name, i. e., by who he is, and *then* he is remembered and worshipped also in view of what he has done. Israel's faith lay, not primarily in what Yahweh did, but in Yahweh himself who is the source of their benefits. It is the close connection between being and doing which makes Semitic ontological interest distinct from Greek ontology which gave the greater emphasis to pure being. Hg. is distinctively a Semitic attitude towards history which traces to a concern for the being and the mighty acts of God, and the absence of much authentic interest in deeds partially explains the failure of Greek thought to develop a philosophy of history. Exod. 3:14—22 suggests a program of Hg.: the name of God and his identity and being are the necessary precondition to his mighty acts of salvation.

The O. T. interest in the being of God is also expressed in the name *Elohim*, the most frequently used designation of the Deity. Basic to its sense in the O. T. is the general reference to God's »divine essence« or »nature« prior to and distinct from his revelatory actions<sup>12</sup>. The divine name Yahu also points to the idea of existence, but never in the static, impersonal and passive sense, for Yahu's existence is active, revelatory and present in history<sup>13</sup>. Hebrew monotheism, given its classic confessional statement in Deut. 6:4, is an affirmation about the nature of God, and as such distinguishes Yahweh from all other claims about gods and deities. Thus the singular Hebraic contribution to the doctrine of God in Hg. is primarily and initially an ontological statement about the nature of God.

Yahweh's holiness is also to be regarded in the light of his being, for in the profoundest sense his holiness is not to be equated with his deeds, or even ranked among his attributes, but is a synonym for the deity of God. It is, to the Semite, an assertion about God's »fullness of power and life«<sup>14</sup>. Only after this truth is laid down does it become functional in that it prescribes a pattern of conduct and life for God's people Israel. »For I am the Lord your God; consecrate yourselves therefore, and be holy, for I am holy.« (Lev. 11:44.) The causation and consequence of holiness are clearly articulated here: the beginning point is the being and character of God. It is the chief mark of O. T. ontological expression that it is never turned inward upon itself, but consistently moves from being to doing, from nature to history, from essence to Hg.

It would be expected that the Dead Sea Scrolls would exhibit the purest Semitic mentality of late Judaism, and would therefore be exclusively functional rather than metaphysical. However, the Qumran community in one of the psalms in the *Manual of Discipline XI,4* (1 QS XI,4) speaks of the person of God as »Being« (*byyb*). The translation of Maier is »... und mein Verstandeslicht aus das Gehe

12 Cf. W. Eichrodt, *The Theology of the Old Testament*, Vol. I, (1961), p. 186.

13 *Ibid.*, p. 190.

14 E. Jacob, *Theology of the Old Testament* (1958), p. 86.

(imnis) des Gewordenen und des ewigen Seins. Stütze meiner Rechten auf festem Fels . . .<sup>15</sup> In this translation »Seine« is neuter, but it is more probable that the line should read »Ein ewig Seinder ist die Stütze«, thus regarding God as masculine. In any case, it is plain that this most Hebraic community was indeed capable of abstractions and metaphysical affirmations about God, even to the point of referring to Him as »The Being«<sup>16</sup>.

N. T. evidences for interest in »being« are present at all levels of Hg. Naturally, the Gospels contain fewer explicit allusions to ontology than do the Epistles, but the difference is one of degree only. Furthermore, the N. T., in both the Palestinian and Hellenistic phases of its development, leans decisively towards a functional view of God, Christ, the Spirit, revelation and so on. But this cannot be stated so as to establish a formal and systematic exclusion of all metaphysical statements. Mk. 1:11 states initially *who* Christ is, not what he does, and similarly Mk. 8:29 records Peter's confession to the being of Christ, and only after this insight is secured does Jesus proceed to speak of the future deeds of the Son of man. Again, Mk. 14:62 preserves Jesus' »I am« response to the query of the high priest concerning his messianic claim, and this self-affirmation about his being is immediately followed by a prediction concerning the future actions of the Son of man. The Fourth Gospel records more statements about »being« than do the Synoptics, although this must not be taken to mean it is less Jewish in tone. Jno. 1:1—14 is richly informed with ontological propositions, and this tendency affects the balance of the Gospel. For example, the several »I am« statements in John are evidences of this interest. In Jno. 10:30 Jesus says, »I and the Father are one«; Jno. 10:36 contains an allusion to Jesus' claim to be the Son of God; Jno. 14:6 records Jesus' words that »I am the way, the truth, and the life . . .«, and Jno. 14:9 reads, »He who has seen me has seen the Father . . .«

Because the Pauline Epistles were addressed to the Hellenistic Christian community it is to be expected that freer use would be made of metaphysical language which was familiar to people reared in this tradition<sup>17</sup>. Of prime importance on this issue is Phil. 2:6—11 where a profound and compact statement in hymnic form is made about the being and actions of Christ. In English-language theological literature this passage is usually referred to as the »Kenosis« paragraph in Paul, but this word does not appear in Cullmann's treatment of the text. The probable reason for this omission is traceable to his avoidance of any language which tends to lead to a discussion about Christ's »natures«.

Proceeding upon the equation of μορφή with εἰκών, presumably demonstrated by the fact that Gen. 1:26 translates πατή by εἰκών in the LXX, Cullmann follows Héring in seeing μορφή in a non-metaphysical sense<sup>18</sup>. However, the ob-

15 Joh. Maier, *Die Texte vom Toten Meer*, Vol. I (1960), p. 43.

16 W. H. Brownlee translates the phrases as follows: »Eternal Being is the support of my right hand . . .«, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, Supplementary Studies Nos. 10-12 (1951) p. 43.

17 R. H. Fuller appears to draw the lines too tightly when he implies that Palestinian Christology was functional whereas Hellenistic Christology was metaphysical, *op. cit.*, pp. 247-249. It has the artificiality of E. Lohmeyer's distinction between Galilean and Judean Christianity. In probability the difference is only in degree: the Gentile mission made greater use of these categories.

18 Cullmann, *op. cit.*, p. 176.

vious difficulty with this equation lies in the fact that the LXX renders οὐσία by εἰκών, not μορφή. Only by appeal to the Peshitta can Cullmann equate μορφή and εἰκών. This is a very tenuous means of equating these two Greek nouns. This exegesis suffers three additional weaknesses. First, Paul uses μορφή in nominal or verbal compounds elsewhere in his letters (Rom. 2:20; Rom. 8:29; Rom. 12:2; II Cor. 3:18; Gal. 4:19; Phil. 3:10,21 and II Tim. 3:5) in such a way as to appeal to ontological or essential properties or processes, notions which are semantically quite remote from εἰκών, image or representation. That there is sometimes a close parallelism of ideas in the two words is shown by Rom. 8:29 where they are linked in context, but this is not to equate them, for by doing so the sense of the passage is damaged. The inner and essential thrust of μορφή is evident especially in Rom. 12:2 where a qualitative, not external, alteration of life and behavior is in view. Second, if μορφή means εἰκών in Phil. 2:6, then these words should be equatable elsewhere in Paul. But such an equation is clearly not sustainable in a Christological passage like Col. 1:15 where Paul is concerned to combat the Gnostic heresy by describing Christ as the image (εἰκών) or visible, historical representation of the invisible God. To substitute μορφή for εἰκών in this passage would seriously affect the course of the argument. Third, if »form of God« means »image of God« in Phil. 2:6, then »form of a servant« must be taken to mean »image of a servant« in vs. 7. If so, it is no longer clear what this expression means. Vss. 7b and 8a allude to the external and visible properties of Christ's humanity, but »image of a servant« is left indeterminate. The passage is more understandable if the expression »form of a servant« is retained as meaning essential human nature, and vss. 7b und 8a complete the progressive description from inner to outer characteristics of humanity. Cullmann is doubtless correct in seeing a strong convergence of motifs of »form«, »glory« and »image« in the Kenosis passage, but it is open to question whether this convergence is legitimately taken to mean continuous parallelism of ideas or common theological value. The series of passages he cites support the convergence of motifs at this point in Paul, but they do not justify the equation of μορφή and εἰκών. Positively stated, Lightfoot's exegesis of μορφή is still valid, that it bespeaks something of the nature or the essence of Christ, a nature which he holds in common with God<sup>19</sup>.

The prologue in John's Gospel is the other great ontological passage in the N. T. which touches on Christ's nature and preexistence. It has already been noted that Cullmann admits that the Logos doctrine is not exhaustively explained in terms of Hg., and that it alludes to the »being« of Christ. Both passages, along with a number of other N. T. materials such as Heb. 1:3, contain clear and unavoidable references to the being or nature of Christ, and these cannot be expunged on the basis of an alleged Semitic interest in the function of Christ. The Biblical writers consciously or unconsciously recognized that the meaning of Christ is not to be seen exclusively in terms of his deeds, but rather his meaning necessarily follows from his being.

<sup>19</sup> J. B. Lightfoot, *St. Paul's Epistle to the Philippians* (1868), p. 108 f. and pp. 125-131; D. H. Wallace, »A Note on Morphe«, *Theologische Zeitschrift*, Heft 1, Januar-Februar 1966, pp. 19-25.

To sum up: Cullmann's central concern is correct insofar as it maintains that the Semitic writers of the Bible, whether in the O. T. or N. T., were not formal metaphysicians. The ontological passages of Scripture are not philosophical essays on »pure being«. Even Paul, though he was familiar with Greek idiom, was not primarily motivated by the urge to clarify philosophical problems about Christ's divine or human natures. His purpose was consistently confessional and doxological, not ontological. Furthermore, Biblical writers are distinguished from Hellenistic, not by the presence or absence of discussion about being, but by the definition and use of such discussion. The Bible, contrary to Hellenistic philosophy, never treats ontology as an end in itself, but it invariably relates it to function, specifically, revelation which means Hg. Thus Cullmann's primary interest in Hg. as function, as the revealing activity of God in history, is sound. However, it is necessary to modify the exclusive character of his methodology by allowing the Biblical witness on »being« to be registered. Hg. and discussion about »natures« are not mutually hostile.

Perhaps Cullmann's aversion to ontology is due to a recognition of the vast gulf which separates the Greek and Biblical ideas of God. The Aristotelian idea of God holds that in God alone pure essence and existence coincide, and consequently, God is the immutable source of all other being and action. Aristotelian metaphysics, which were united with Christian theology by Thomas Aquinas, conceive of God's ontology in strictly static terms, and such synonyms for God as First Cause and Unmoved Mover spring from this circle of ideas. This doctrine of God, which conflicts so radically with the Biblical presentation of the God and Father of Jesus Christ, is consciously ontological, and in rejecting the Aristotelian doctrine of God modern Biblical theologians reject all ontology on the basis that it is specifically a Greek concern, not Biblical.

However, not all the ancient Greeks held ontology to be static. A variant philosophical strand is found in the pre-Socratic philosopher Heraclitus who argued for a dynamic ontology as opposed to the static schemes of Aristotle. Similarly, the Stoics and the neo-Platonist philosopher Proclus in ancient times preferred a dynamic metaphysics. The more recent romantic philosophers Schelling, Schlegel and Hegel and their theological counterpart Schleiermacher all conceived of a dynamic ontology as integral with history<sup>20</sup>. Despite Kant's well known rejection of metaphysics, which influenced Protestant theology to a considerable degree, ontological questions still require to be considered.

To cite this tradition in philosophy is not to justify or explain a Biblical ontology; rather, it merely demonstrates that even among philosophers ontology need not be solely statically conceived.

A properly Biblical ontology of God and the pre-existent Christ is suggested by D. G. Dawe<sup>21</sup>. He points to the reaction of many modern Biblical theologians against ontology as constituting a rejection of all ontologies in the name of the living God of Scripture. »It is simply a fallacy to argue from the inadequacies of some ontologies to the rejection of all ontologies<sup>22</sup>.« The authentic solution to the

20 Cf. F. Coplestone, *A History of Philosophy* (1951), F. Überweg, *Geschichte der Philosophie* (1885).

21 D. G. Dawe, *The Form of a Servant* (1963), p. 184 f.

22 *Ibid.*, p. 185.

problem of ontology is the recognition of not only a dynamic, but personalistic doctrine of being. Therefore the task of the Biblical theologian is not to locate some theory of being in the library of philosophy, but to detect and articulate those Scriptural data which speak of the nature of the triune God who reveals himself in history. Out of such a methodology will emerge a truly Biblical, i. e., a dynamic and personal, understanding of the nature of God and of the Eternal Logos. The starting-point for such a theological construct is the description of God in Scripture.

Eichrodt reflects the same concern in the way he develops the O. T. understanding of God, for he treats the nature of the covenant God first in terms of his divine being, and *then* in terms of his divine activity<sup>23</sup>. Under those O. T. affirmations about the divine Being he lists God as personal, as spiritual and as one. It is at this point that the Biblical doctrine of God sharply diverges from purely philosophical schemes, for Yahweh is personal, spiritual and one. Personal existence necessarily precedes personal activity in the Biblical doctrine of God. The highest and best statement of the Bible about God is not the stark admission that he exists, but that he is the God and Father of our Lord Jesus Christ. The same cluster of truths is applicable to the Logos doctrine and to the Kenosis passage, for Christological ontology is and must be dynamic and personalistic if it is to be Biblical.

Therefore, Hg. is not brought into competition with Biblical ontology when viewed in this light, but is instead strengthened and served by it. The Kenosis passage is a confession that when Christ became incarnate, he added to his eternal deity a true and entire human nature. Here are both being and Hg., ontology and history. They complement one another in a mysterious and paradoxical relationship. That God should become man is the scandal and the paradox of Christian faith, as Kierkegaard has properly shown, and any attempt to dissolve this mystery is an attempt to dissolve God's operation in Christ<sup>24</sup>.

In recent decades the theological attacks upon the Chalcedonian symbols have come from every quarter of Protestantism and in many degrees of intensity so that the formulations of that council are seriously discredited today. For example, F. Temple indicted Chalcedon as »a confession of the bankruptcy of Greek Patristic theology«<sup>25</sup>. What makes this judgment significant is that its author was Archbishop of Canterbury. In modern times W. Pannenberg identifies the failure of Chalcedon as a massive preoccupation with abstractions which displaced interest in the historical Jesus<sup>26</sup>. He then attributes to Chalcedon, which he faults as the first confessional division within Christendom, the blame for the loss of North Africa to Islam in the 7th century<sup>27</sup>. While Cullmann's judgment about Chalcedon is not so severe, he nonetheless exhibits some reserve towards it on the ground that it exerts a reflex reaction upon the exegesis of the N. T. However, to the charge of some Roman Catholic scholars that he has denigrated the Chalce-

23 Eichrodt, *op. cit.*, pp. 206-288.

24 Cf. Dawe, *op. cit.*, Ch. 8.

25 F. Temple, *Foundations* (1912), p. 230.

26 W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie* (1964), p. 291 f.

27 *Ibid.*, p. 301. This same accusation seems to be made by H. von Campenhausen, *The Fathers of the Greek Church* (1955), p. 160.

donian symbols, Cullmann defended himself<sup>28</sup>, and he is assuredly correct when he demands that the N. T. be read without undue hermeneutical or dogmatic interference from Chalcedon or any other council. Indeed, the impulse which gave rise to the discipline of Biblical Theology was to liberate the Bible from the shackles of church dogma.

What positive assessment may be made of Chalcedon in terms of Hg.? Is it of no value for Biblical Theology today? It should be recognized that at the Reformation, while much of the tradition of the Church came under criticism, neither Luther nor Calvin rejected the Chalcedonian symbols. They were accepted as a true statement of the Biblical witness to Jesus Christ, and thus Chalcedon was, and remains even after the Reformation, an ecumenical document<sup>29</sup>. While Protestantism is not irrevocably bound by the Councils of the Church, it must listen to them with reverence and respect.

It is not to be disputed that later Hellenistic ontological schemes affected the Greek fathers at Nicea and Chalcedon. Their methodology was heavily infiltrated with philosophical considerations. Nevertheless, what is of central importance for later generations of the church is not the psychological or philosophical methodology of the Chalcedonian fathers, for these are secondary considerations at best, but the actual words which they used to express and represent the Biblical witness of Christ. The proper question is whether the Chalcedonian symbols represent the N. T. statements about Christ with accuracy and fidelity.

It may be further urged that although the ontological statements employed at Chalcedon owe their origin to Hellenistic metaphysics, the actual words used in the symbols ( $\delta\muοούσια$ ,  $\varphiύσις$ ) are capable of reformation to the ontology of the N. T., a doctrine of person, not static substance. It is not obligatory that the N. T. scholar today adopt the metaphysical structure of some of the Chalcedonian fathers in order to accept the actual symbols themselves. Moreover, the absence of these words in the N. T. is not sufficient grounds for rejecting them as anti-Biblical.

Despite the latent threat to the unity of the person of the historical Jesus contained in the quasi-abstract decrees of Chalcedon, the starting-point is consistently the historical figure of Jesus Christ, the risen Lord, and the purpose is uniformly doxological. Put differently, the object of discussion in the Chalcedonian symbols is the Incarnation, not philosophy or abstractions. It is the incarnate Christ of the N. T. whom they attempted to explicate, not the gods of mythology. Therefore, the extent to which they concentrated upon the Incarnation is a measure of their interest in Hg. The objections of post-Enlightenment theologians to the contrary notwithstanding, the Chalcedonian fathers were animated by concern for understanding the historical Jesus, not by metaphysics. A cursory reading of the Creed will reveal that throughout its length reference is made to the person of »our Lord Jesus Christ« and to his unity. The frequent charge that Chalcedon

28 Cf. Cullmann, *op. cit.*, p. 330, and his reply to his critics in the *Scottish Journal of Theology* 15, 1 (March, 1962), pp. 36-43.

29 Cf. E. Schlink, »Christology of Chalcedon in Ecumenical Discussion«, *Dialog* 2, 2 (Spring 1963), pp. 134-138.

confirmed a division within the historical Jesus and so compromised his unity needs to be re-examined, for Chalcedon only reflected the problem previously inherent in the language of Jno. 1:14 and Phil. 2:6,7. Thus Chalcedon did not invent this problem: it merely restated it, and an impatience with the Chalcedonian symbols may reflect an uneasiness with the central paradox of the Christian faith. Admittedly Chalcedon was convened to resolve the dispute between Nestorius and Cyril of Alexandria, representing the Antiochene and Alexandrine Christological schools of interpretation, but its primary drive was to establish a Biblical confession, not an ecclesiastical truce<sup>30</sup>.

Not only Chalcedon, but the long process of a Trinitarian and Christological debate in the first five centuries of the church, is a record of a long attempt to find appropriate words to express Biblical realities. And so it was that an extensive nomenclature was developed to serve the purpose of explaining the meaning of Jesus Christ. Thus the Greek fathers used οὐσία, φύσις, δύμοούσιος, ὑπόστασις, and πρόσωπον, and the Latin fathers spoke of *natura*, *substantia*, *persona*, and *consubstantialis*, and our modern European languages similarly put into play an array of words equally complex. The patristic tradition is hardly subject to rebuke for their aim was simply to find some word or phrase which would precisely, if not exhaustively, reflect the Biblical testimony to Jesus Christ. So this enormous effort was justified by its purpose, and modern criticism that it was a vast enterprise of philosophy in place of theology is wide of the mark. For example the μορφή of Phil. 2:6,7 was replaced by οὐσία in patristic history, and *substantia* for *natura* because of the unfortunate implications of a »substance« metaphysics.

Because the Incarnation is the fulcrum of Hg., and because it is in the most precise sense an act of God, its final character is mysterious and beyond the reach of human analysis, either by theology or doxology. Consequently the Logos Christology of John 1 and the Kenosis Christology of Phil. 2 are descriptive and hymnic affirmations, but they are not put forward as definitive or exhaustive in nature. Both passages confront the reader with paradox and mystery without any attempt to resolve the stated scandal that the Word became flesh, or that the pre-existent Christ took upon himself the form of a servant. Similarly, the Creed of Chalcedon was not proposed, nor can it be regarded today, as a final or exhaustive confession of the meaning of Christ. Its effort was not to dispel the mystery of Kenosis, but to identify it as such. It affirms unhesitatingly that Christ is »truly God and truly man«<sup>31</sup>. Thus it is a restatement of the primitive confessional data in Christological form, just as the Nicene Creed is a restatement of the N. T. witness to Father, Son and Spirit.

If Chalcedon may be viewed as representing with precision the Hg. motif of the Christology of the N. T., it is then a reasonable step in the reflection of the Church about its Lord. And if this be granted, Chalcedon itself may be a legitimate element in Hg. which comprehends not simply Biblical

<sup>30</sup> See R. V. Sellers, *The Council of Chalcedon* (1953), p. xiii.

<sup>31</sup> Pannenberg is militantly opposed to Chalcedon's »Zweinaturenlehre«, *op. cit.*, pp. 291 to 334, but affirms the »gottmenschliche Einheit« of Jesus, p. 336 f. It is difficult to see the real distinction Pannenberg is making, for he appears to accept with one hand what he discards with the other.

history but all of God's acts in history for our salvation. Thus, Chalcedon has a right and proper place in Hg. Conceding that the Chalcedonian symbols are partial, limited and are not regarded as final, and that they are always subject to the apostolic testimony to Christ, they must be received as necessary and useful expressions in the Church's developing understanding of Christ who is its head. A rejection of Chalcedon may indeed involve a rejection of authentic and essential Biblical witness to Christ. And any reconstruction of the doctrine of Christ which is developed in contrast and opposition to Chalcedon is necessarily suspect. The Creed of Chalcedon has defined the bounds and direction in which the N. T. witness to Christ must be confessed in every subsequent generation of the Church.

STEPHEN BENKO

## A new Principle of Mariology: The Kenotic Motif

By a »principle of Mariology« we understand that basic truth upon which the entire system can be built and with which all further statements and conclusions must be in harmony. That we should offer such a principle within the framework of a theology based upon redemptive history is justified for many reasons, mainly because there is no generally accepted principle of Mariology. The most popular and the most often quoted principle is that of the »divine motherhood«. According to this all other privileges of Mary flow from the fact that she really bore God. Along with this, however, several other principles are being proposed by various scholars. Two of the better known are the principles of Mary as the Archtype of the church and Mary as Co-redemptrix. The first of these maintains that the essential function of the church is to be the intermediary of Redemption and this is really Mary's role too, consequently Mariology must be based upon this truth. The second principle points to the function of Mary as the new Eve: as the first Eve was instrumental in bringing sin into the world, the second Eve, Mary, is instrumental in our redemption.

Furthermore, the ecumenical age in which we live requires that we explore the possibilities of establishing common bases of dialogue even in areas where previously this was out of the question. It is obvious that Roman Catholic theology today is mariologically oriented and it is also obvious that Protestantism is at the other end of the spectrum. It would be futile to expect that Protestant theology could accept any of the prevailing Roman Catholic principles of Mariology, and it would be equally hopeless to expect Roman Catholic theology to adopt the current Protestant position with respect to Mary. We must find a new basis for the dialogue, a new principle which will be acceptable to all and begin the conversation there. The present study proposes such a principle.

Our method will be as follows: First we shall seek an answer to the question as to when and how Mary entered into theological thinking as a subject of theological argument, i. e., not just as a reference to a historical person but rather as a part of the Christological debate. The first section of our study will sketch this development while in the second we shall discuss some pertinent usages of the expression »theotokos« up to and including the time of the Council of Ephesus (431). In the third section we shall summarize the main characteristics of this primitive Mariology. We hope that by this method we shall be able to penetrate the mind of the Fathers so that we shall be able to draw a reasonable conclusion concern-

ing the principle which they have followed in the development of their Mariology. But since we are looking for a theological principle we cannot take into consideration popular Mariolatry or the apocryphal narratives about Mary. Our study must be limited to Mariology as a product of the scholarly deliberations of early Christian theologians<sup>1</sup>.

### 1.

Christian theology started with Christology. By this we mean that the first concern of the primitive church was a definition of the person and the work of Jesus<sup>2</sup>. In its simplest form this was nothing more than an identification of the Jesus of Nazareth with the Messiah and appears in the New Testament in texts such as Mark 8:29, »You are the Christ«, and other comparable passages. Similarly, Christian confessions started with the Christological article and in their simplest form were statements concerning Jesus and his redemptive work<sup>3</sup>. Christology was thus alive in the church from the earliest times but the problem of the birth of Jesus was seldom included in it. For the primitive church the focal point of faith was the Resurrection. Only gradually did Christians turn their attention to the birth of Jesus, and even then only in a rather limited way<sup>4</sup>. This limited interest is clearly reflected in the gospels. The earliest gospel has no birth-narrative; Matthew and Luke each have two chapters concerning his birth, whereas the Passion-narratives receive considerably more attention. In the fourth gospel instead of the nativity narrative we have the prologue on the incarnation of the Word. Paul's lack of interest in the birth of Jesus is well known<sup>5</sup>, and this is also

1 We need not say that in this article we can only give a brief sketch, so to speak a bird's-eye view of the whole problem. If our quotations appear rather arbitrary it is to be attributed to this fact. Neither would anyone, who has done some work in Mariology, expect a bibliography. This has grown to such proportions that it is next to impossible to mention even the scholarly works. We have, therefore, decided to omit a bibliography. The works which have been used extensively are mentioned in the footnotes. In addition to these, the interested reader is referred to the bibliographies included in these books, especially W. Delius and J. Brinktrine. (See below, footnote 7.)

2 For a definition of Christology see O. Cullmann, *The Christology of the New Testament*. Philadelphia: Westminster, 1959, pp. lff.

3 J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, London: Longmans, 1960 (second ed.) pp. 13 ff. presents another theory but he himself admits that »so far as explicitly formulated credal confessions are concerned, those of the single clause, Christological pattern seem to have been far and away the most popular in the apostolic age.« (p. 25.) For our position see O. Cullmann, *The Earliest Christian Confessions*. (E. T. by J. K. S. Reid) London, 1949.

4 In this matter, therefore, the mind of the early Christians worked in a way different from ours. Because when we today treat Christology in a systematic way the first question that we raise is that of the incarnation. This seems natural for us because the birth of Jesus stands at the beginning of his human life and work. However, this method is correct only if we approach Christology with the idea of proceeding along chronological lines, starting with the birth and ending with the resurrection and the ascension. After which, in systematic theology, the doctrine of the church, Ecclesiology, begins. But this, as we see, was not the method of the early Christians. They were looking at the events surrounding Jesus backwards (I borrow this expression from H. J. Cadbury, *Looking at the Gospels Backwards*. This article appeared in *Studia Evangelica II*. Ed. by F. L. Cross. *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Band 87. Akademie-Verlag Berlin, 1964) and they discovered as the last what was chronologically the first, i.e. the birth of Jesus.

5 Phil. 2:5 ff. mentions the incarnation with respect to Christ's death; Gal. 4:4 says that Jesus was »born of woman.« But these instances only underline our statement that Paul

true of the other New Testament books. Indeed, the primitive church did not even have a Christmas festival. Sunday was celebrated as the day of the Resurrection, and the only yearly Christian festivals were the Easter holidays in memory of Christ's death and resurrection<sup>6</sup>.

This lack of interest however, was limited to the manner of the Incarnation, i. e., the birth of Jesus was neglected as far as it was the way by which Jesus Christ came into the world. The Incarnation *itself* was always an integral part of the faith of the early Christians. That is to say, that the uniqueness of Jesus was beyond doubt for them and they were also aware that human categories do not suffice to express either his person or his work. The assumption of a supernatural relationship of Jesus with God shines through the gospel according to Mark too, in spite of the fact that Mark completely omits any attempt to clarify or to explain the »How« of such a relationship. But stories, such as the Baptism of Jesus when a heavenly voice calls him »my beloved Son«, (Mark 1:11) show what Mark's belief is concerning the »nature« of Jesus Christ. The same can be said about the Fourth Gospel where we also find the *locus classicus* of all later Christologies in John 1:14 the Latin version of which (»*verbum caro*«) gave us the technical term »*in-carnation*«. All books of the New Testament contain this faith in some form even without reference to the Virgin Birth as set forth by Matthew and Luke. These birth-stories belong to a later stratum of each gospel, and they can be best understood if we consider them within the scope of the development of Christology in the primitive church. The ultimate question in both of them which they try to answer is the relationship of the divine and human in the person of Jesus Christ. This is essentially what the Fourth Gospel seeks to express with the words »δούλος οὐαπτικόν ἐγένετο« and this is also the theme of the hymn of Philippians 2:5—11 to which we shall later return. Is not this also the starting point of Mariology? That Jesus Christ was not only »conceived by the Holy Spirit« but also »born of woman« makes it essential that a Christology based upon the New Testament to be complete, must also concern itself with the mother of Jesus. This concern could safely be called »maternology«, the doctrine of the mother of Jesus, had not the gospel narratives preserved for us the name of this mother, which happened to be Mary<sup>7</sup>.

The early church did not elaborate on this latter point, but the problem of the relation between the divine and the human in Christ is present in the New Testament. Besides the birth narratives the gospels are full of various Christological titles which are applied to Jesus and which contain in themselves answers to

was not interested in the birth of Jesus and refers to it only at the periphery of his theology.

<sup>6</sup> See O. Cullmann, The Origin of Christmas, in The Early Church, pp. 21–36. Philadelphia: Westminster, 1961. For additional literature see J. Beckman, Weihnachten, RGG 3, vol. VI, p. 1564.

<sup>7</sup> J. Brinktrine gave this appropriate title to his Mariology published in Paderborn, 1959: »Die Lehre von der Mutter des Erlösers.« Indeed, the New Testament attaches no special significance to the name of the mother of Jesus. She is mentioned by name only in the following passages: Matthew 1:16, 18, 20; 2:11; 13:55. Mark 6:3. Luke 1:27, 30, 34, 38, 39, 41, 46, 56; 2:5, 16, 19, 34. Acts 1:14. Her name is not mentioned at all in the fourth gospel, by Paul or the rest of the New Testament literature. Concerning the meaning of the name see Walter Delius, Geschichte der Marienverehrung. München/Basel: Reinhardt, 1963. p. 9 f.

particular questions that arose concerning Jesus Christ. In the other books Christological definitions appear. Romans 1:2—4, for example, characterizes Jesus as the one »who was descended from David according to the flesh and designated (horisthentos) Son of God in power according to the Spirit of holiness by his resurrection from the dead, Jesus Christ our Lord . . .« The post-apostolic church then began to speculate on the person of Christ and the prevailing emphasis of the following centuries was upon the definition of the nature of Christ within himself, i. e., the relation of his divine and human nature, or the relation between Jesus the Son and God the Father.

Immediately after the New Testament period there were two radical attempts to resolve the Christological dilemma. They are diametrically opposed to each other in that the one denied the divinity of Jesus and the other denied his humanity. The first of these is associated with the sect of the Ebionites, although similar views persisted in the church long after this group disappeared from the scene. The Ebionites were originally the Jewish Christian group beside the Gentile Christian faction. In addition to their insistence upon the keeping of the Jewish laws, the Ebionites also denied the Virgin Birth and looked upon Jesus as the natural son of Joseph and Mary. Nonetheless, they accepted Jesus as the Messiah and waited for his return. A few years before the destruction of Jerusalem in 70 A. D. the Jewish Christian group immigrated to Pella in Transjordan. This immigration took the group out of the flow of the main historical events and it soon shrank to an insignificant sect.

The other solution is known as Docetism. We must remember, however, that Docetism was not a sect but a way of thinking which was employed particularly by the Gnostic theologians. Docetism (from dokein = to appear) held that Christ had no real body, he only appeared to be in flesh, only appeared to suffer on the cross, but in fact he was completely spiritual. Naturally, then, his birth was not real; his body came through Mary's as water flows through a tube without taking with it anything of the substance of the tube. Docetism must have existed as early as New Testament times. Several passages in the Johannine letters are interpreted as combatting this kind of teaching. Ignatius, the bishop of Antioch, must have had Docetism in mind when he went to great lengths to emphasize that Jesus Christ was actually born and that he actually went through various human experiences. In this connection Ignatius often refers to Mary as the mother of Jesus as proof of the reality of his flesh and humanity.

But both of these early attempts served only as preludes for the latter Christological debates which laid the basis, and so to speak, created the possibility for, subsequent Mariological speculations. Thus far the interest in Mary as a Christological subject is negligible because even in the struggle against Docetism the Church makes very little use of her. In the same breath with Mary, Herod the Tetrarch or Pontius Pilate the governor can be mentioned in support of the claim that Jesus was indeed a real, historical person. That is basically the conviction held by Paul of Samosata, who however, injected a new emphasis into the debate. Paul, who was bishop of Antioch around 260, is sometimes called the forerunner of Nestorius because as Eusebius says<sup>8</sup> »he held, contrary to the teaching of the church, low and degraded views of Christ, namely that in his nature he was a

<sup>8</sup> Church History VII, 27. The Nicene and Post-Nicene Fathers, Series Two, Vol. I, 312.

common man . . . « He used the word »homoousios« (consubstantial) in describing the relation between Father and Son but curiously enough the Synod which condemned him at Antioch in 268 rejected the term. He was an Adoptianist, i. e., he held that Jesus Christ was a human being upon whom the Holy Spirit descended. There was no room in his theology for a real incarnation because only Jesus, not the Logos, was born of Mary. »Mary did not bear the Word, for Mary did not exist before the ages. Mary is not older than the Word; what she bore was a man equal to us, but superior in all things as a result of holy spirit<sup>9</sup>.« Paul of Samosata was not the first theologian to hold to an Adoptianist Christology<sup>10</sup>, but he touched on a relationship in Christology which thus far had been largely neglected, namely the *divinity* of Jesus Christ in relation to his mother. That Jesus Christ was a real human being and Mary was his mother — that is easy to understand. Nobody could quarrel with the statement that if a person had a human mother, he was a human being, too. But what about the divine nature of Christ? What was Mary's relation to that? If the Logos and Jesus Christ were one, then Mary, who certainly bore Jesus, bore the Logos. Paul rejected this concept and in so doing he focused attention on the problem of what did take place in the Incarnation. Did Mary bear God or man? Paul's answer was that she bore a man, but while he gave this answer Mary was already being called »theotokos« — »God bearer«.

It was, as we see, Christological speculations in the post-apostolic church that gradually led to a recognition of Mary's role in the Incarnation. Let us now further explore this line with special attention to the term »theotokos« because the development of this term will shed light upon the basic characteristics of Mariology in its formative period.

## 2.

As far as we know the word »theotokos« was first used by Origen (+253/54). At least this is what we gather from Socrates' *Church History*<sup>11</sup> but the expression did not become popular until the time of the Arian controversies when Athanasius (295—373) frequently employed it. The Arian controversy centered about the problem of the relation between God the Father and the Logos; the problem of the mother of Jesus did not enter it. The Creed which was accepted at the Synod of Nicea in 325 contains no reference at all to Mary, but it made a significant statement which inevitably led toward further questioning. It sanctioned the use of the term »homoousios« (the Son is consubstantial with the Father) and thus firmly established the divinity of Jesus Christ. Indeed, the position taken by Arius was so devoted to the »monarchia« of God that Jesus was reduced to a demi-god, which is not really the Christian concept. As it was, the

9 F. Loofs, *Paulus von Samosata*, Leipzig, 1924. pp. 70 and 242 ff. Also J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, New York: Harpers, 1958. p. 140.

10 Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 115 ff. gives a good survey.

11 VII, 32. NPNF, Ser. Two, Vol. II, 171. (Quasten in his *Patrology* vol. II, p. 81 wrongly attributes the passage to the historian Sozomen.) For the history of the term »theotokos« see John Henry Cardinal Newman, *Select Treatises of St. Athanasius in Controversy with the Arians*. Volume II. London: Longmans, Green and Co. Fifth ed. 1890. pp. 210-215. Also J. Brinktrine, op. cit. pp. 15 f. Compare with this Delius, op. cit. pp. 78 ff. and note that Hippolytus' use of the word is debatable, see G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon, 1964. pp. 639-641.

Nicene fathers were no less monarchistic in their theology than was Arius, and we can easily understand that the term »homoousios« was not congenial to many of them. After all, if the Son is consubstantial with the Father, how are we to safeguard the unity and oneness of God? Moreover, how are we to explain the incarnation? The theologically uninitiated could logically draw the conclusion that since Jesus is of the same substance with God, and since Mary bore Jesus, therefore, Mary bore God. But how could a creature give birth to her own creator? With respect to the divine and human natures of Christ Nicea answered the question of divinity beyond any doubt, but concerning the humanity it left a great deal of confusion.

It is no surprise that the first great heresy after Nicea was inaugurated by a great devotee of the »homoousios« and an ardent fighter against Arianism, Apollinarius of Laodicea (about 310—390). He was also a friend of Athanasius and consequently he began to develop his ideas as a defender of orthodoxy against the surviving influence of Paul of Samosata. But whereas Paul reduced Jesus Christ to a mere man, Apollinarius exalted him to a degree that the humanity of Jesus all but disappeared. He rejected the idea that there could be a distinction between the Son of God and the Son of Mary because Christ is one person, and insofar as he is consubstantially united with God, even his body, which he received from the Virgin Mary, is divine<sup>12</sup>. The vocabulary of Apollinarius is strangely reminiscent of the word »theotokos«, »God-bearer«. He speaks of Jesus not only as »God incarnate« but also as the »flesh-bearing God«, »θεός σαρκοφόρος«, and »God born of woman«. These are expressions which are today widely applied to Mary, only the order of words is reversed: »the woman of whom God was born«, »the flesh which carried God« — »σάρξ θεοφόρος« if we want to twist Apollinarius' words — are among the many honorary expressions used with reference to Mary. Be that as it may, the heresy underlying Apollinarius' subtle theology soon became apparent, for he acknowledged only one nature in Jesus Christ and in doing so overthrew the delicate balance between Christ's divine and human natures. He de-emphasized the humanity of Jesus to such a degree that ultimately his Christology would have ended in Docetism. In 381 the Council of Constantinople condemned him and several laws were enacted against his followers by Emperor Theodosius<sup>13</sup>.

Now the Christological debate swings back to the other pole. As a natural reaction against Apollinarianism the interest centered upon the humanity of Jesus. Gregory Nazianzen (c. 329/30 — c. 390) gives us an excellent example of this in his second letter to Cledonius (Epistle 102) in which he writes: »And since a question has also been mooted concerning the divine assumption of humanity, or incarnation, state this also clearly to all concerning me, that I join in One the Son, who was begotten of the Father, and afterward of the Virgin Mary, and that I do not call him two sons but worship him as one and the same in individual Godhead and honor<sup>14</sup>.« The question in Gregory's mind as we see from

12 Kelly, op. cit. pp. 289 ff.

13 See N. Q. King, *The Emperor Theodosius and the Establishment of Christianity*. Philadelphia: Westminster, 1961. pp. 36 ff.

14 E. R. Hardy and C. C. Richardson, *Christology of the Later Fathers*. (The Library of Christian Classics, vol. III.) Philadelphia: Westminster, 1954. p. 225. - MG 37, 196.

this quotation, is not whether Jesus Christ was divine or not; this he held without any doubt, and apparently so did others. The question that called for an answer was how the divine could assume humanity, i. e., the incarnation. Gregory points here to the birth of Jesus from the Virgin Mary as an undeniable proof of his humanity. In his first letter to Cledonius against Apollinaris (Epistle 101) he writes. »For we do not sever the man from the God-head, but we lay down as a dogma the unity and identity (of person), who of old was not man but God and the only Son before all ages, unmixed with body or anything corporeal; but who in these last days has assumed manhood also for our salvation ... that by one and the same (Person), who was perfect man and also God, the entire humanity fallen through sin might be created anew. If anyone does not believe that holy Mary is the Mother of God, he is severed from the Godhead. If anyone should assert that he passed through the Virgin as through a channel, and was not at once divinely and humanly formed in her (divinely, because without the intervention of a man; humanly because in accordance with the laws of gestation), he is in like manner godless<sup>15</sup>.«

We have quoted this passage more fully so that the clarity of Gregory's thought may not be obscured. Unfortunately, sometimes the sentence: »If anyone does not believe that holy Mary is the Mother of God, he is severed from the God-head«, is quoted out of context as if it were a »Mariological statement as a test of orthodoxy«<sup>16</sup>. As it is, however, the statement is not Mariological but Christological, and its purpose is to emphasize the fact of the incarnation, or, in other words, the fact that God really became man. Gregory employs here the word »theotokos«, and for him this means only one thing, that God really assumed humanity through a human birth. That Mary is »theotokos« expresses the Christological idea that he who was born of her is real God and real man. In this sense the term »theotokos« means exactly the opposite of what it later came to mean<sup>17</sup>. Later, when the term was used everybody thought of Mary and the term was understood as a kind of royal title which underscores her privileged position and honor. When these fathers, however, used the term, they did not think of Mary; they thought of Christ. The other Gregory, the Bishop of Nyssa (+394) uses the word »theotokos« five times in his works in a similar meaning. In his struggle against Apollinaris he is also anxious to emphasize that »Christ really was present in the human compound, and so to leave no room for their surmise who propound that a phantom or form in human outline and not a real Divine Manifestation, was there«<sup>18</sup>. For this reason he emphatically rejects the term »anthropotokos«, »man-bearer«, and declares that Mary indeed is »theotokos«, because »Christ is the power of God and the wisdom of God, always changeless, always imperishable, though He comes in the changeable and the perishable...«<sup>19</sup>.

15 ibid. p. 216 f. - MG 37, 177.

16 Hilda Graef, Mary: A History of Doctrine and Devotion. Vol. I. New York: Sheed and Ward, 1963. p. 64. See also Juniper B. Carol (editor), Mariology. vol. 2. Milwaukee: Bruce, 1957. p. 120.

17 Hardy and Richardson, Christology... p. 31: »For this connection the term »theotokos«, »God-bearer«, is first formally employed with a reverse emphasis from that which it carries later.«

18 Letter XVII. To Eustathia, Ambrosia and Basilissa. NPNF, Series Two. Vol. V. pp. 542 ff. - MG 46, 1015-1024.

19 ibid.

The Christological debate with respect to the human side of the Incarnation continued in the works of the contemporary theologians, especially Theodore of Mopsuestia (+428). For our purpose, however, it is sufficient to know the precise meaning of the term »theotokos« on the eve the Council of Ephesus. It is important to remember that the meaning was Christological and not Mariological.

The council of Ephesus (431) was convened by Emperor Theodosius II to resolve the dispute which arose between Nestorius (348—451) and Cyril of Alexandria (+444). The dispute itself started over Nestorius' definition of the two natures of Christ and his insistence that the divine nature in Christ cannot really have a human mother. Nestorius was forced to give a definition of his Christology when he became bishop of Constantinople in 428 and discovered that public opinion was sharply divided on the issue<sup>20</sup>. First in his sermons he made clear that the union of the two natures must be kept intact but without confusion; therefore, the incarnation should be described by calling Mary »Christ-bearer« »Christotokos«, i. e., neither »anthropotokos« »man-bearer« nor »theotokos« »God-bearer«. Because of this position he soon found himself under attack by Cyril. When he discovered that Cyril was in communication with Bishop Celestine of Rome on this issue, Nestorius also wrote to Celestine. In his first letter he proposed that the term »theotokos« leads to a corruption of Christology similar to Apollinaris' and Arius' »blending together the Lord's appearance as man into a kind of confused combination«<sup>21</sup>. What he means by this statement is that if we employ the term »theotokos« then we can mean only one of who things. Either the Son is a creature, which is Arianism, or the humanity of Christ is imperfect, which is exactly what Apollinaris taught. Some of his own clergy, Nestorius continued, »openly blasphemed God the Word consubstantial with the Father, as if he took his beginning from the Christ-bearing Virgin... they refer the Godhead of the Only-begotten to the same origin as the flesh joined (with it), and kill it with the flesh, and blasphemously say that the flesh joined with the Godhead was turned into deity by the deifying Word which is nothing more nor less than to corrupt both. They even have to treat of the Christ-bearing Virgin in a way as along with God (or: include the Virgin in the topic of *theologia*)<sup>22</sup>, for they do not scruple to call her *theotokos*, when the holy and beyond-all-praise Fathers at Nicaea said no more of the holy Virgin than that our Lord Jesus Christ was incarnate of the Holy Spirit and the Virgin Mary — not to mention the Scriptures, which everywhere, both by angels and apostles speak of the Virgin as mother of Christ, not of God the Word«. The term »theotokos« ist not appropriate for Mary, because a mother is of the same essence as what is born of her, and Mary could not give birth to God the Word who was older than she herself. »Theotokos« may be used with reference to the humanity of Christ and if applied to the Virgin only in the sense that what was born

<sup>20</sup> Ch. J. Hefele, *A History of the Councils of the Church*. Vol. 3. English Translation: Edinburgh: T. & T. Clark, 1883. A good concise description of the historical background and of the proceedings at the Council is given by Giovanni Miegge, *The Virgin Mary*. Philadelphia: Westminster, 1955. pp. 53 ff. Relevant works of Nestorius are available in the edition of F. Loofs, *Nestoriania* ... Halle, 1905.

<sup>21</sup> Hardy and Richardson, op. cit. p. 347.

<sup>22</sup> ibid. p. 348, n 6.

of her was the »inseparable temple of God the Word« — but not to imply that Mary is the mother of God the Word.

It is impossible not to sympathize with Nestorius' concern for a healthy Christology because so much that he dreaded from a vague and uncontrolled use of »theotokos« was realized in later Mariological speculations. Yet Nestorius was wrong, but not because he recognized the dangers latent in the term »theotokos« — in this he was all too right. The orthodoxy of his intentions cannot be doubted either. But he was unable to resolve the relationship of the two natures in Christ in a way that would guarantee the unity of Christ. As he presented it, his Christology was open to attack, and his enemies took full advantage of this fact.

Cyril of Alexandria attacked Nestorius on the basis that the union of the two natures which Nestorius proposed was not a real union at all. If the person of Christ is not understood correctly, Cyril maintained, then Christ's work of redemption is in danger too, for this must be understood as the work of God incarnate. From this viewpoint he could only conclude that when Nestorius, even in a limited sense, rejected the use of the term »theotokos«, he became guilty of a great heresy. Cyril presented his opinions in sermons and in various letters. When Bishop Celestine sided with him in 430, Cyril composed a long letter to Nestorius to which were added twelve anathemas. He called upon Nestorius to subscribe to these. In the course of the letter he declared: »Since the holy Virgin gave birth after the flesh to God who was united by *hypostasis* with flesh, therefore we say that she is *theotokos*, not as though the nature of the Word had the beginning of its existence from flesh ... (nor that the Word needed human birth, but that by accepting it he blessed the beginning of our existence, and removed the curse from it) ...« Consequently, the first of the twelve anathemas reads: »If anyone does not confess that Emmanuel is God in truth, and therefore the holy Virgin is *theotokos* — for she bore in the flesh the Word of God become flesh — let him be anathema<sup>23</sup>.« The Antiochene theologians did not like this formulation and later on Cyril was seriously charged with Apollinarianism, a charge from which he had to clear himself by explaining his position, but this was in 432. The Council which met in Ephesus in 431 officially approved Cyril's position and Nestorius was excommunicated. The term »theotokos« was subsequently included in the »Formula of Union of 433« which was intended to bring together the Antiochene theologians who leaned toward Nestorius, and the Alexandrian group, which was represented by Cyril<sup>24</sup>.

After the case of Eutyches (born around 378) who was excommunicated because of monophysitism in 448, the Christological debate was finally settled by the Council of Chalcedon, 451. In this council the fathers referred to the incarnation in the following way: »... begotten before ages of the Father in Godhead, the same in the last days for us; and for our salvation (born) of Mary, the virgin *theotokos*, in manhood, one and the same Christ<sup>25</sup>...« Thus the use of the term »theotokos« was firmly established.

We are accustomed to think of the Council of Ephesus as one which made a major Mariological declaration. One theologian states: »A bishop had questioned

<sup>23</sup> ibid. pp. 352-353.

<sup>24</sup> Text in Hardy and Richardson, op. cit., pp. 356 ff.

<sup>25</sup> ibid. p. 373.

Mary's most precious prerogative, and his brother bishops had banned him from their fellowship<sup>26</sup>. «Another says: »The controversy was at an end. Mary had solemnly been affirmed to be Theotokos<sup>27</sup>...« This view must undergo some revision. First of all, the circumstances under which the Council met and approved the term »theotokos« were such that no true Christian could recount them without embarrassment. The details are well known and there is no need here to recount them<sup>28</sup>. Yet the fact that it was in Ephesus where »the temple of the great goddess Artemis« stood, that Mary was officially declared to be »theotokos« must not be set aside as insignificant. The people of Ephesus reacted to the council in much the same way as they did according to Acts 19 almost 400 years before when they thought that the honor of Artemis was at stake. Although they had probably not much understanding for the Christological issue, they demonstrated on the streets and shouted »Praised be the Theotokos« just as once their ancestors had shouted »Great is Artemis of the Ephesians«. This display of pious popular misinterpretation of the term »theotokos« should have been a sufficient warning sign to Cyril and the other council fathers of where all this could lead; but they did not, or could not read the handwriting on the wall. The fact is that even today »Mother of God« is a very subtle theological term, a popular and careless use of which is likely to result in wrong conclusions, as the Ephesian populace clearly demonstrated.

But the council of Ephesus was not really interested in Mary and that is the point to keep in mind. It approved of the term »theotokos« not as a prerogative of Mary but rather as a word which expressed the doctrine of the two natures of Christ. »Theo-tokos« includes the idea of God (»theo-«) on one hand and the idea of human birth (»-tokos«) on the other and thus it presents the Christian idea of the incarnation in a well balanced way. This balance between the two natures had been scrupulously observed by Cyril, and especially in the later debate that led to Chalcedon. The references to the human side of the incarnation in this debate make it clear beyond the shadow of a doubt that the Fathers were not concerned to confer privileges upon Mary; their only concern was to give adequate expression to their faith about the person of Jesus Christ. However, in their struggles for a correct formulation of the faith, they referred more and more to Mary and thus, to use Nestorius's words, Mary was included »in the topic of *theologia*«. Once this happened, the way was opened to a shift in emphasis. Even in Ephesus, when the fathers said »theotokos« they were concerned about *him* who was born. But it is very easy, indeed, to put the emphasis upon *her*, who bore him, and when this happens a Christological statement immediately becomes a Mariological title.

At the moment when Mary was included in the Christological debates as a theological argument Mariology became a theological discipline. Now what is the outstanding characteristic of this early Mariology.

26 Carol, *Mariology*, vol. 2, p. 123.

27 Graef, Mary . . ., p. 111. However, see a more realistic appraisal by Rene Laurentin, *Queen of Heaven. A Short Treatise on Marian Theology.* (E. T. by Gordon Smith.) Dublin and London, 1956. pp. 48 ff.

28 See the material in a condensed form in Philip Hughes, *The Church in Crisis: A History of the General Councils 325-1870*. New York: Doubleday, 1961. pp. 46-47, or Hefele, op. cit.

## 3.

The Christological debates were centered around the problem of the natures of Jesus Christ. That in itself is obviously a deviation from the basic New Testament view which is concerned with the question of what God has done in Christ, but it is not necessarily a wrong or irrelevant problem. As a matter of fact the Fathers of the Church were forced to discuss the issue in these terms because the Christian claim of the incarnation was not easy to accept or to explain. The statement »God became man« contains a contradiction to which Celsus logically objected that if God would come down to men he would have to »undergo a change, a change from good to evil, from virtue to vice, from happiness to misery, and from best to worst«<sup>33</sup>. In the face of such criticism Christian theologians had no other alternative but to defend what Origen in the same connection calls »the condescension (katabasis) of God to human affairs«. That the issue had to be clarified in the first line for the benefit of the church is obvious because questions similar to what Celsus raised were asked within the church, too. The human and the divine in Jesus had to be accounted for in some way. In this endeavour the Fathers made extensive use of Philippians 2:5—11 »Have this mind among yourselves, which you have in Christ Jesus, who, though he was in the form of God, did not count equality with God a thing to be grasped but emptied himself taking the form of a servant, being born in the likeness of man. And being found in human form he humbled himself and became obedient unto death, even death on a cross. Therefore God has highly exalted him and bestowed on him the name which is above every name, that at the name of Jesus every knee should bow, in heaven and on earth and under the earth, and every tongue confess that Jesus Christ is Lord, to the glory of God the Father« (RSV)<sup>34</sup>.

The means by which the self-emptying takes place is the birth from the virgin's womb. In this general meaning the second century fathers referred to Mary<sup>31</sup> and in the later controversies Mary is again the one who is the means of the »kenosis«. This motif played an important role in the Arian controversy and afterwards even Apollinarius used it, because, as he wrote »Incarnation is self-emptying<sup>32</sup>«. According to Gregory of Nazianzen the kenosis was God's way of liberating mankind from the bondage of sin. »For in truth he was in servitude to flesh and to birth and to the conditions of our life with a view to our liberation, and to that of all those whom he has saved, who were in bondage under sin. What greater destiny can befall man's humility than that he should be intermingled with God, and by this intermingling should be deified, and that we should be so visited by the day-spring from on high that even that holy thing that should be born should be called the Son of the Highest, and that there should be bestowed upon him a name

29 Origen, Against Celsus IV, 14. ANF IV, 502.

30 See the exegesis of this passage in Cullmann, Christology . . . pp. 174 ff. Also, Donald G. Dawe, The Form of a Servant. A Historical Analysis of the Kenotic Motif. Philadelphia: Westminster, 1964.

31 See S. Benko, Second Century References to the Mother of Jesus. Religion in Life, Vol. XXVI, No. 1. 1956-57 Winter Issue, pp. 98 ff. The thesis of this article is that references to Mary in the second century are always in connection with the humanity of Jesus. See also H. v. Campenhausen, The Virgin Birth in the Theology of the Ancient Church. Studies in Historical Theology, No. 2. London: S. C. M. Press, 1964.

32 Dawe, op. cit., p. 60.

which is above every name? And what else can this be than God — and that every knee should bow to him that was made of no reputation for us, and that mingled *the form of God with the form of a servant*, and that all the house of Israel should know that God has made him both Lord and Christ? For all this was done by the action of the begotten, and by the good pleasure of Him that begot him<sup>33</sup>.«

A similar position was also taken by Cyril of Alexandria who made extensive use of the kenotic motif in his writings against the Antiochean theologians<sup>34</sup>. In his letter to John of Antioch, accepting the so called »Formula of Union of 433« which sought to reconcile the two groups separated at Ephesus, Cyril wrote: »For you must surely clearly understand that almost all our fight for the faith was connected with our declaring that the holy Virgin is *theotokos*. But if we say that the holy body of Christ the Saviour of us all was from heaven and not of her, how could she be thought of a *theotokos*? For whom indeed did she bear, if it was not true that she bore Emmanuel after the flesh...? But since God the Word, who descended from above and from heaven, *emptied himself, taking the form of a servant*, and is styled Son of Man, while remaining what he is, that is, God — there is one Lord Jesus Christ, although the difference of the natures is not ignored, out of which we say that the ineffable union was effected<sup>35</sup>.« In the West Hilary of Poitiers (ca. 315—367) utilized the kenotic-motif: »Christ abode in the form of God when He assumed the form of a servant, not being subjected to change, but emptying Himself — His unbounded might contracted itself, until it could fulfil the duty of obedience even to the endurance of the body to which it was yoked. But since He was self-contained even when He emptied Himself, His authority suffered no diminution, for in the humiliation of the emptying He exercised within Himself the power of that authority which was emptied<sup>36</sup>.« Similar notions are also found in the works of Ambrose (339—397) who uses the words *exinanire* (emptying) and *celare* (hiding) concerning the divinity of Christ in the incarnation. »For of a truth He died in that which He took of the Virgin, not in that which He had of the Father ... For He took on Him that which He was not that He might hide that which He was<sup>37</sup>...« It is possible that these two men influenced Leo, Bishop of Rome between 440—461, in the formation of his own Christology. At any rate, Leo became involved in the Christological controversies through the Eutychian heresy and he composed a letter, the so called »Tome of Leo«, which was intended to end the controversy at the Council of Ephesus of 449 (»Latrocinium«). The letter, however, was suppressed and

<sup>33</sup> The Fourth Theological Oration, 3. Hardy and Richardson, op. cit., p. 178. MG 36, 105-108. Other interesting passages from Gregory include Oration II, 23 (NPNF Series Two, Vol. VII, 209); Oration XII, 4 (ibid., p. 246); Oration XXXVII, 2 (ibid., p. 338); Oration XXXVII, 3 (ibid., p. 339) which explains the reason of kenosis with the following words: »But inasmuch as He strips Himself for us, inasmuch as He comes down (and I speak of an exinanition, as it were, a laying aside and a diminution of His glory), He becomes by this comprehensible.« See also his Second Letter to Cledonius Against Apollinaris, Hardy and Richardson, op. cit., p. 227.

<sup>34</sup> This is well summarized by Dawe, op. cit., pp. 58 ff.

<sup>35</sup> Hardy and Richardson, op. cit., p. 357.

<sup>36</sup> On the Trinity, XI, 48. NPNF IX, 217. MPL 10, 431 f. See also in the same book VIII, 45; IX, 14; X, 25; XII, 16.

<sup>37</sup> On the Holy Spirit, Book I, Chapter IX, 107. NPNF X, 107. MPL 16, 759. See also De Incarnationis Sacramento 5, 41. MPL 16, 804.

it was not officially approved until the Council of Chalcedon in 451, although not as the official document of the Council. Nevertheless the letter is significant because it is representative of Western thinking on the Christological issue. In this letter Leo makes several references to the kenotic-motif and it seems that his mind constantly returns to the fact of faith as formulated in Phil. 2:5 ff. »*He took on him the form of a servant*, without the defilement of sins, augmenting what was human, not diminishing what was divine; because that *emptying of himself*, whereby the Invisible made himself visible, and the Creator and Lord of all things willed to be one among mortals, was a stooping down of compassion, not a failure of power. Accordingly, the same who, remaining in the form of God, made man, was *made Man in the form of a servant*<sup>38</sup>.« Leo is equally clear on this point that the kenosis, the humiliation of Christ, lies in his being »*made of a woman, made under the law*<sup>39</sup> — i. e., that he was born of Mary. The Son of God descended from heaven and entered this lower world: »The Lord of the universe allowed his infinite majesty to be overshadowed, and took upon him *the form of a servant*<sup>40</sup>.« The Virgin supplied the matter of Christ's flesh and the divine power is manifested by the new mode of birth in which the incarnation took place. That is the true significance of the Virgin birth of Christ, »since to deny his true flesh is also to deny his bodily sufferings«<sup>41</sup>.

What then is the outstanding characteristic of Mariology as it first emerges from the Christological controversies? It is characterized by the words »condescension« (katabasis) and »self-emptying« (kenosis). Mary supplies the means by which this condescension and self-emptying takes place. Incarnation, being born of Mary is a humiliation for Christ which made him »of no reputation«. What he receives from her is »the form of a servant«, but precisely in this lies the necessity and importance of a Biblical Mariology. The Christological Councils gave no declarations as to how theology should deal with the question of the mother of Jesus. We have seen that to understand the term »theotokos« as a Mariological title means to start out in the wrong direction from incorrect premises. Nevertheless, if we want to learn the original idea behind Mariology, if we want to know what were the basic principles that brought Mariology into existence and what this unspoiled shape of Mariology was, we still have to turn to the Christological debates. A comparison with the apocryphal literature e. g. the Protevangelium of James shows what a great chasm there is between the apocryphal on one side and the orthodox way of thinking of the Fathers on the other. Because even though the Fathers approach the Christological problem from a different angle than the New Testament writers do, their Mariology is essentially sound Biblical theology. What Oscar Cullmann pointed out in his Christology<sup>42</sup> concerning Paul in connection with I Cor. 15:28 we may say concerning

38 Hardy and Richardson, op. cit. pp. 363 f. See also Hefele, op. cit. pp. 225 ff., or NPNF Series Two, XII, 38 ff. and in the same series among the acts of the Council of Chalcedon (451), vol. XIV, 254. The Latin text is available in Migne, PL 54, 756 ff.

39 Hardy and Richardson, op. cit. p. 365.

40 ibid., p. 364.

41 ibid., p. 367.

42 p. 293. The thoughts of O. Cullmann on Mary are summarized in the form of an interview which he gave to the Italian evangelical newspaper »Presenza Evangelica.« It is entitled »La Dottrina di Maria« and appeared in the November, 1963 issue of the paper.

the Fathers: they talk about Mary in closest connection with Heilsgeschichte, that is, with Christ's obedience to condescend to human affairs. To speak about Mary is meaningful only »in view of God's revelatory action« not in view of her being but because she is involved in a particular »πλήρωμα τοῦ χρόνου« in redemptive history, when God sent forth his Son, born of woman (Gal. 4:4). This is the reason why the Mariology of the Fathers is set to the tune of the kenotic-motif. In the kenosis theology we reach the essence of Mariology. To adopt it as a principle would lead us to the original intention of the Fathers.

EDWARD D. O'CONNOR

## The Virgin Mary in the Perspective of Salvation History

By viewing the figure of Mary in the perspective of Salvation History, it is possible to understand a large measure of the significance which Catholic piety and theology attribute to her. Conversely, the case of Mary illustrates with particular vividness the meaning of Salvation History.

We must take for granted here that man needs salvation, and that God's saving grace is extended to him in Christ. We speak of Salvation History, in the first place, in order to designate the fact that the Divine Savoir accomplishes this work by means of an historical process. God's grace is not applied to the world from without, but acts in Christ as a ferment from within history, like leaven in the loaf. We mean secondly that Christ communicates to the historical structure in which He is involved a share in His salvific function and holiness.

In other words, the Savior is not *Christus solus*, if *solus* is meant to characterize the mode of His action as one in which no one but Himself is involved. *Christus solus* has a true sense if it is taken to mean that, under God, there is no source of salvation apart from Jesus. He is the one Mediator, the one Lord, the one Head, the one Son, the one High Priest who reconciles mankind in one body with the Father. But so far as the *mode* of His salvific action is concerned, Christ does not act *solus*, but in concert with the living history out of which He springs, imparting to it also a salvific significance that is real, even though wholly derived from Him. Thus, concretely, Salvation History designates the history of Israel as culminating in the life of Jesus, and pertaining to His redemptive mission.

In this perspective, Mary is nothing less than the embodiment and personification of Salvation History. All the history of Israel, which is oriented toward the Messiah, is finally summed up in her; for it is in her that Israel actually encounters the Messiah, its offspring and its Lord. Through her, the eternal Word of God enters into history and is bound up with the People of Israel and all mankind. It is she who clothed the divinity of the preexistent Son of God with the humanity by which He became the historical Savior, Jesus.

This is not meant to suggest that God received from Mary a help, a contribution, which He would have lacked without her. All that she was, and all that she had, was His creation; and if His Son was born of her as man, this was His work more than hers. But it is always the case in Salvation History that the creature employed sacramentally by God derives its existence and its function from Him;

however, this does not take away from the reality of the creature's role, nor from the dignity which it has precisely from the fact that God deigns to use it.

On the other hand, Mary's part in the Incarnation is that of a conscious, free and responsible agent. God does not use her as an inanimate instrument, but as one who cooperates with Him personally, albeit on an infinitely lower plane. This is the reason for the angel's message, by which the nature of Mary's role is announced to her beforehand, and her consent is solicited by an invitation (Lk. 1:26—38). As God did to Abraham long before (Gen. 15), so now He invites Mary into a covenant relationship with Himself, in which she will have the honor and the holiness of being a true and willing handmaiden of the Lord, serving Him humbly but really in the greatest of all His works.

Let us now try to see more precisely and concretely what this means. There is a sense in which all history can be called Salvation History, because God, the Lord of history, makes all things work together unto good for them that love Him (Rom. 8:28). In this sense, history is bounded and given its final meaning by two meta-historical events, Creation and the Last Judgment. The Fall must also be considered together with Creation as precipitating man into the situation in which he needs salvation. But this all-embracing sense of Salvation History sheds little light on the present subject, and will not be considered further.

We also use the term in a narrower way to apply to a particular stream of history which is salvific and sacred in a privileged sense that distinguishes it from »secular« history. In this sense, the life of Jesus is the kernel and principal phase of Salvation History. Jesus is the salvific intervention of God in history, the Word of Grace spoken in the world. It is by the events of His historical life that men are redeemed. His death and resurrection<sup>1</sup> are the source and visible form of the salvation conferred on others. In order to be saved, man must be conformed to the risen and crucified Christ, undergoing the Cross and Resurrection spiritually and sacramentally in order one day to receive their effects even physically in his own body (Rom. 6:3—9 etc.).

But although the life of Jesus is the archetypal instance of the grace of God being extended to man in the sacramental wrappings of historical reality, Jesus' life by itself alone would hardly be called Salvation History. History is not the narrative of one man's life, but of a human community, in which many lives and destinies intertwine. Hence, it is only because Jesus comes to us integrated into an historical process, the Son of David as well as the Son of God, that we speak of Salvation History. And the history of Israel is more representative of the notion of Salvation History than is the life of Jesus, even though the latter is its principal phase. It is the example of Israel that will help us more to see the place of Mary in Salvation History.

But there is not just one reason, there are three reasons which entitle the history of Israel (and *a fortiori* the life of Jesus) to be called Salvation History in a privileged sense.

In the first place, it is a history the meaning of which in relation to salvation has been interpreted for us by the prophets. These are not human geniuses who,

<sup>1</sup> The fact that faith is needed to acknowledge the Resurrection does not mean that it is not an historical event.

because endowed with an exceptionally acute insight, are able to interpret the world for others, as a poet or a philosopher does. Rather they are persons of perhaps very ordinary natural endowments, but who have been stirred by the Spirit of God to speak to men in the name of God, to deliver to them what is truly the Word of God, instructing them in the way to salvation. Jesus is the supreme and final prophet (Acts 3:22), but there were others before Him through whom God spoke in partial and varied ways (Hebr. 1:1), and there are others after Him through whom His irreplaceable Word is refracted and diffused (Lk. 10:16...).

In a second and more decisive sense, the notion of Salvation History implies that certain historical realities have been made in a privileged and unique fashion the bearer of salvation to the rest of the world. This applies chiefly to Jesus, *the Savior* par excellence, but it applies to Israel also. It is through Abraham that all the tribes of the earth are blessed by God (Gen. 12:3), and »salvation is from the Jews« (John. 4:22). This is not because of any inherent virtue of the children of Abraham, but because God has seen fit to use them as His instrument. His creative word has brought Israel into existence and made to be a people her that was not a people (I Pet. 2:10). His mighty arm sustained her when enemies threatened to overwhelm her. The Law and the prophets by which she speaks to the world are not her own achievements but His work in her. Hence, Israel represents an intervention of God in history for the sake of man's salvation. As a result, Salvation History is articulated for all time into three great ages: that which preceded the Law, that which was ruled by the Law, and that of grace which has supplanted the Law. And even though the Old Testament constituted an economy that has now been superseded, it nevertheless retains a certain validity through its being assimilated into the economy of the New Testament; for the gentiles receive grace only by being grafted onto the stock of Israel (Rom. 11:17); they become sons of God by being made sons of Abraham through faith (Rom. 4:16).

Thus Salvation History in its second sense implies that certain historical realities and institutions are the bearers of salvation. Now we must add that, in a third sense of the term, even the very history of these sacred realities is itself a revelation and communication of salvation. We have already seen how this was verified in the life of Christ. In the case of Israel, it means that the mighty deeds of Jahve which at crucial moments saved the people from disaster were intended to have the effect not only of preserving Israel, but also of revealing God: His merciful, salvific intentions, as well as His power to save. Consequently, the great events of Israel's history, especially those by which it was originally constituted in existence (the Covenant with Abraham, the deliverance from Egypt, the giving of the Law, the miracles of the desert) remained an object of meditation and a source of instruction for later ages.

When a new People of God was gathered together by faith in Christ, the events of the Old Testament were not forgotten, but were seen to have an even deeper meaning, as prophetic types of that which since had come to be realized in Christ.

»All these things happened to them as a type, and were written for the instruction of ourselves, upon whom the final age of the world has come« (I Cor. 10:11). The Church read the stories of Sacred History, not merely as a record of past events, nor as non-historical myths, but as historical realities functioning as the

vehicle of a divine communication<sup>2</sup>. For God, who can direct history without suppressing its genuineness or spontaneity, uses not only words but real beings to reveal Himself. The destiny of Israel had been shaped by His hand so as to exemplify in the very flesh of God's People the shape and character, as it were, of the invisible, spiritual salvation from sin that was the ultimate intent and fruit of all divine interventions and revelations. Thus the story of Israel's experience in the desert en route to the Promised Land is seen not merely as a lesson of history but as a divinely depicted paradigm of what the Church itself must experience on the way to eternal rest (Heb. 3:7—4:13). Similarly, the Word of God addressed to the People of God under the Old Testament is understood to remain valid under the New Testament (e. g. I Pet. 2:9 = Exod. 19:6; cf. also Is. 61:6).

Thus, there are three titles by which the concept of Salvation History applies to the life of Christ as its principal phase, and to the history of Israel as a subordinate phase. A particular historical reality (scil. the person of Jesus and the people of Israel) has been made the source of salvation for the rest of the world (§ 2); the events in the life of this person and people are used by God as a revelation of His saving grace (§ 3); this soteriological significance is interpreted and authentically proclaimed by the prophets (§ 1)<sup>3</sup>.

Inevitably one must raise the question whether the history of the Church is not also a phase of Salvation History. No doubt the Church is an historical reality employed by God for the salvation of mankind (§ 2). However, there is no prophet to interpret the soteriological meaning of the Church's *history* for us (§ 1)<sup>4</sup>, and for this reason we must suppose that this history *as history* is not revelatory and communicative of divine grace (§ 3). Thus, even though the Church transcends Israel as an instrument of salvation, and is the reality of which Israel was the type, the Church's history does not have the salvific function which the Sacred History of the Old and New Testaments had, and is better not included under the term, *Salvation History*. Consequently, *Salvation History* will be used in this paper to designate the history and the historical reality of Israel, seen as culminating in the life, death and resurrection of Jesus Christ. There are no doubt other valid ways of construing this term, but they do not seem relevant to the present topic.

This analysis of the meaning of Salvation History as it is realized in the instance of Israel helps us to determine more precisely the sense in which it is realized in the Virgin Mary. She is, in the first place, an historical reality presented to our faith in the light of prophecy, especially by the Gospels of Luke and John. The biblical texts are indeed quite discreet in their interpretations of her function;

<sup>2</sup> By this, I do not mean to imply that the faith of the Church, or belief in Salvation History, excludes the possibility that myths have been used in Scripture. All that this faith requires is that there was a genuine historical substance to the Old Testament, which was the vehicle of revelation.

<sup>3</sup> For the convenience of this summary, and to facilitate the comparison about to be made in the following paragraph, I have listed these titles in a different order from that in which they were discussed above. But in order to avoid any ambiguity in the references that must be made to them below, I have numbered them according to the order of the original discussion.

<sup>4</sup> At most, one could argue that the beginnings of Church history have been given an inspired interpretation in Acts and other New Testament documents.

this creates the major difficulty in the evaluation of Mary's significance. The latter must be determined chiefly from her role as Mother of the Savior. However, there are, as we shall see, many signs scattered throughout the text which orient and confirm our reflections.

Mary belongs to Salvation History in the second sense, namely as an historical reality used by God in a privileged fashion for the communication of His salvation to others. Her role was analogous to that of Israel; but she realized in a direct, personal and perfect mode the vocation which had been realized only indirectly, collectively, and imperfectly in Israel as a nation.

Israel's role in the plan of salvation was essentially and primarily that of engendering the Messias. This is what chiefly constituted Israel as the People of God; the Promise made to Abraham, by which Israel was called into being, was the promise of an offspring in whom all the tribes of the earth should be blessed (Gen. 12:3). Through Israel Christ was to be joined to the human race. This is not something incidental to the work of Redemption; it is the very basis of the economy of salvation that was to be imparted to men through the human flesh of Jesus. It is true that it was not the flesh inherited from Israel that gave Jesus the power to save, but rather the Spirit which was of God; if He could deliver man from the miseries of human existence it is because »in Him the fullness of the Godhead dwelt corporeally« (Col. 2:9). Nevertheless the corporeality of His presence belongs really and functionally to the economy of His action. His flesh is really the instrument of salvation, the True Bread which gives life to the world (Jn. 6:33). Of course, it is no merit on the part of Israel to have been chosen as the one from whose loins the Messiah would descend; nevertheless, this is Israel's glory, and in fact its principal glory (note the climactic construction of Rom. 9:5). To belittle the reality and holiness of Israel's function in the execution of the plan of salvation, simply on the grounds of its being merely a carnal one, would be to subvert the basic principle of Salvation History, which is that God really, even though freely and without necessity, makes use of a particular historical reality for the salvation of the rest. The story of Israel constitutes a distinct and irreplacable chapter of Salvation History. Israel represents the Old Testament as distinguished from the New, the economy of the Law which contrasts with (Jn. 1:17), but prepares for (Gal. 3:19 f.), the economy of grace.

But it is Mary who directly and personally fulfills Israel's office of engendering the Savior. Israel achieves its purpose only through her. Hence St. Luke seems to represent her as the real personification of the Daughter of Sion, in whose midst God dwells with a realism the prophets had not anticipated.<sup>5</sup> She is the true Ark of the Covenant on whom the glory of God descends as an overshadowing cloud (Exod. 40:32; Lk. 1:35).

Thus, it is from Mary, ultimately, that the Savior comes forth to rule His people (Mich. 5:2). It is through her that mankind is related to Jesus by that bond of flesh that is the basis of the Redemptive economy. Through her, mankind, and Israel in particular, are brought into conjunction with the saving humanity of Christ. While it is quite true that no one is saved by a merely carnal relation-

<sup>5</sup> Cf. R. Laurentin, *Structure et théologie de Luc I-II*, Paris, 1957, especially his argument that the ἐν γαστρὶ of Luke 1:31 refers consciously to γένεσις in Sophonias 3:15.

ship with Jesus (Lk. 3:8), but only by a personal adherence to Him through faith (Rom. 3:26), it is also true that Jesus' union with mankind in nature is the presupposition and foundation of His life and death *for them*. »Both he who sanctifies and they who are sanctified are all from one ... Therefore because children have blood and flesh in common, so He in like manner has shared in these« (Hebr. 2:11,14). Or, as St. Paul more pointedly puts it: »God sent His Son, born of a woman, born under the Law, that He might redeem those who were under the Law« (and, by inference, those who are born of woman — Gal. 4:4).

Israel's function, although, although basically carnal, also entailed a conscious and willing collaboration with God. The Son and the Kingdom were to come as the fulfillment of God's Promise received by Israel in a Covenant. Abraham's faith had to be reiterated and renewed by the People throughout its history. Thus there was created in Israel a distinctive religion, morality and spirituality, all defined ultimately by the vocation of preparing for the Messiah. The Law was given to purify the People, and the prophets were sent to instruct them. Their service of God on the carnal plane was the type of a spiritual service and vocation as intimate friends and collaborators with God. They were not just the root from which the Messiah would spring (Is. 11:1); they themselves were a messianic people. Israel, however, was a stiff-necked and hard-hearted people, that fulfilled this spiritual coefficient of its vocation only imperfectly. God wanted to love it as a father; but He had to chastise it continually by the rod of a master.

Mary's motherhood too had a spiritual coefficient. She did not bear the Messiah in a merely passive fashion; she was not used by God in the mode of an inert instrument. Freely and knowingly she gave her consent to the mystery that was to be wrought in her. »Be it done unto me according to the word«, she replied, making the will of God the rule of her life (Lk. 1:38). And Mary's vocation, on this interior, spiritual plane, was holier than that common to Israel by as much as her union with Christ, our sanctification (I Cor. 1:30) was more intimate. Moreover, whereas Israel fulfilled its vocation imperfectly, Mary fulfilled hers without a fault. Israel had often been reminded that God had chosen it despite its own unworthiness, for His own name's sake (Ezech. 36:22); but Mary is told simply, »You have found favor with God« (Lk. 1:30). Hence she could be called, as if it were her proper title, *κεχαριτωμένη*, i. e. one on whom God's favor has been lavished and still abides. She had the blessedness of one who believes (Lk. 1:45); and there was no qualification on her blessedness, as there was none in her faith. Not a line in the portrait of her painted by the evangelists implies the least infidelity to the plan or call of God<sup>6</sup>.

6 There are, of course, texts which raise a problem. In particular, Mark 3:21, Luke 2:49 and John 2:4 could be interpreted in a sense derogatory to Mary. But in no case is such an interpretation inevitable, and the coherence of the story excludes such an interpretation in John, as do the whole movement and spirit of Luke 1 and 2. Only the text of Mark fails to provide its own safeguard against the derogatory suggestion which it contains. But it is impossible to establish beyond question the continuity of Mark 3:20-30 with 3:31-35; and even if such continuity were granted, the habits of common discourse allow the evangelist to attribute vaguely to »His own people« (3:21) a sentiment that is not necessarily shared by every individual referred to in 3:31. In sum, Mark gives only an ambiguous suggestion of Mary's lack of faith in her Son, which cannot stand up against Luke's firm and emphatic representation of Mary as one who responds perfectly to the divine demand.

The basic and all-embracing response which the call of God requires of men is faith. Unable to do for ourselves what only the grace of God can do for us, we must at least acknowledge and accept the action of grace that encounters us; and this is faith. Abraham's faith was man's acceptance of the promise of salvation; Mary's faith is man's acceptance of the fulfillment in Jesus Christ.

Israel was called, however, not only to prepare in advance for the coming of Christ by faith in the Promise, but also to receive Him when He actually appeared, and so to be a mediator of His grace to the Gentiles. For the personal ministry of the Son of Man was to be exercised only among the children of Israel (Mt. 15:24); from among the latter He would choose those who were to be sent to preach the Gospel to all nations (Mt. 28:19). Instead of receiving Christ, however, Israel in large part rejected Him. As their Fathers had recoiled from faith in Jahve when He wanted to lead them directly into the Promised Land (Num. 14:11; Deut. 1:32), so many of the contemporaries of Jesus, beginning with Zachary (Lk. 1:18—20), were unwilling to believe the good news announced to them. Hence, on this point too, Mary by believing fulfilled in her person perfectly the role which Israel as a people fulfilled imperfectly.

But recognition of Christ as actually present effects the transition from the Old Testament faith to the New. Israel was founded on faith in the Promises; the Church is created by faith that they have been fulfilled in Jesus (even though the Church too still awaits a further fulfillment). Thus, by accepting Jesus with faith, Mary not only brings Israel to its culmination, but also initiates the Church. She was the first to receive the Gospel — for the announcement that her Son would inherit the throne of David and a kingdom without end (Lk. 1:32,33) is nothing other than the Gospel of the Kingdom of God formulated in terms of her special relationship to it. Even more, during the life of Jesus, Mary as the perfect believer in direct confrontation with Him who is the principal object of faith and author of salvation, exemplifies visibly the meaning of the Church. She even realizes in a fuller and more direct way that which the Church intends to be but can never so perfectly achieve. For in the sacraments, the Church relates its faith by means of a symbol to the person and sacred actions of Jesus, which are now a thing of past history, but which have a salvific presence and efficacy through the sacraments. Mary was in the full presence of the Reality, and needed no sacraments to represent Him. Hence, she who comes into Salvation History as the culmination of Israel becomes by that very fact the archetypal beginning of the Church<sup>7</sup>.

In the third sense of Salvation History distinguished above, the very events of Israel's history were manifestations of the grace of God and the salvation He was to impart. God delivered Israel from captivity in Egypt by the hand of Moses, as He was to deliver His people from the captivity of sin by the agency of Christ. On its journey through the desert, Israel was guided and sustained by the presence of God dwelling in its midst, just as, in the Age that was to come, the new Congregation, assembled around the body of the Son of God, would be made a living Temple and dwelling place for the Divine Spirit. Israel's vocation to be God's witness on earth (Is. 43:10,12) was not primarily a mission to pro-

7 Cf. Otto Semmelroth, *Urbild der Kirche*, Würzburg (Echter) 1950.

claim a message to the peoples of the earth, but a summons to experience in its own life saving action of God — to experience it in a visible way that would manifest to all the world, and for all time, the character of the hidden, spiritual and transcendent salvation that was to be realized through Christ.

As a consequence, the events of Israel's history were seen in the New Testament, as they have been in the Church ever since, as endowed with the value of a divine communication over and above the inherent significance of the events in themselves. They were a true word from God to man, and had to be contemplated as such in order to be understood.

In a similar way, the events of Mary's participation in the life of Jesus came to be read in the Church as pregnant with a meaning that transcended their mere historical fact. This meaning, if it is rightly discerned, is not a poetic invention of the reader, but derives from the wisdom of God just as truly as the events themselves have been determined by His eternal decrees. Thus, the birth of Jesus from Mary signifies that the Savior, although He is the Son of God sent down from heaven (Jn. 3:13—17), nevertheless is also one who rises up out of the People (cf. Is. 45:8) whom He is to save as a brother (Hebr. 2:11), homogeneous with them (Gal. 4:4), leading them to life by becoming Himself the Firstborn from among the dead (Col. 1:18). The virginity of Mary's childbearing shows that it is the Spirit of God, not human power, that gives fecundity in the order of salvation (hence, the Holy One to be born will be called the Son of God — Lk. 1:35). At the same time it reminds us that the »overshadowing« of the Almighty does not make nature idle, but rather uses and blesses nature's own operation (for while the conception is of the Holy Spirit, bearing the child is a function of Mary's natural powers). Mary's virginity is likewise a symbol of the holiness of the People whom God has closely associated with Himself (I Pet. 2:9; cf. also II Cor. 6:17 f.). Finally, Mary, standing at the foot of the Cross and receiving the Beloved disciple in place of her crucified Son (Jn. 19:26) represents the People of God which, having seen its unique Son »caught up to God and to His throne« (Apoc. 12:5) now receives as its offspring all those »who keep the commandments of God and hold fast the testimony of Jesus« (Apoc. 12:17). Hence, while the Church does not have a prophet to give an authentic interpretation of the meaning of its own history in the light of salvation, as we have seen, the lack is partly compensated by the prophetic figure of Mary, in whom the Church can read its own meaning and nature more clearly and more purely than in its collective self.

The Catholic tradition in which these notions appear has developed gradually, with a stride that has sometimes taken centuries for a single step. The tone and dynamics of the Church's Marian beliefs were perhaps not firmly and clearly established until the fourth century. Nevertheless, the initial impulse is received from the New Testament itself; from St. Luke, who sees Mary as a real personification of the Daughter of Sion<sup>8</sup>; from the Apocalypse which represents the People of God under the figure of the woman giving birth to »the male child who is to rule all nations« (12:5)<sup>9</sup>, and from St. John, who in his portentous, symbolic, sacramental style places Mary as The Woman at the beginning (2:11) and the climax (19:25)

8 Cf. Laurentin, *op. cit.*, ch. VI.

9 Cf. F. M. Braun, *La Mère des fidèles*, Tournai (Castermann), 158 ff.

of Christ's redemptive ministry, and in a tone breathing of mystery underlines the meaningfulness of her presence<sup>10</sup>.

But Catholicism understands Mary to be more than a symbol: she is believed to have an active influence in the life of the Church. This role fits perfectly well into the second sense of Salvation History distinguished above, according to which historical persons and institutions are used by God for the communication of His saving grace. But the fact that Mary does actually have such a role; that her association with Christ gives her a salvific value for the Church (in total subordination to Christ, it goes without saying) has been learned by the Church from the events of her life seen as Salvation History in the third sense, namely, as historical events in which God manifests His intention visibly instead of formulating it in words. It is from the role played by Mary in the physical life of Jesus that the Church derives the spiritual role she is believed to play in the life of His Mystical Body.

Essentially, this means simply that the Mother of Jesus has, on a spiritual plane, a true and effective maternal role in regard to all mankind inasmuch as they are, or at least are called to be, identified with Jesus by faith and the sacraments. This belief is in part based on John. 19:27, in which Christ on the Cross tells the beloved disciple to accept the Mother of Jesus as his own mother. Mary's maternal solicitude for others, and its efficacy, are graphically illustrated in the Cana incident (Jn. 2:1—11) which, for all its obscurity, makes this much at least clear: that in consequence of Mary's intervention, Jesus worked the first of His signs, and manifested His glory, even though His hour had not yet come.

But the Visitation (Lk. 1:39—56) manifests most appropriately how Catholicism understands Mary's spiritual motherhood as a mediation of grace. It was at the sound of her voice that Elizabeth and John the Baptist (cf. 1:15) were filled with the Holy Spirit. It was not from Mary, certainly, but from Jesus, that they received the Holy Spirit. But Jesus was brought to Elizabeth by Mary; He does not impart the sanctifying Spirit until He is made present through her ministration. And it is Mary's greeting, as St. Luke, quite against his habits, repeats insistently (1:41,44) that provides the human contact which the Holy Spirit uses as the bridge over which He passes to enter into Elizabeth. In a similar way, Cornelius would later receive the Holy Spirit through the preaching of St. Peter (Acts 10:44).

It is on the model of this incident that Catholicism understands Mary's perpetual role in the sanctification of souls. It is not as if she in any degree whatsoever took the place of Jesus, or even supplemented Him, as the one who pours forth the Spirit (Acts 2:33). Her role is solely that of presenting Jesus Himself to man. She did this once in the flesh by giving Him human birth. She did it again spiritually and psychologically by her human interventions at the Visitation and at Cana. She continues to do it now in a still more spiritual fashion by virtue of that communion which makes all the members of Christ's body living members of one another (I Cor. 12:12—30), enabling them to build up the body of Christ in one another, until the fullness of perfect manhood is attained, notwithstanding the fact it is from Christ Himself that all the growth derives (Eph. 4:11—16).

10 *Ibid.*, ch. II and III.

If what has been said here is correct, then the idea of Mary that has taken shape in Catholic theology and piety comes in large part from her being seen in the perspective of Salvation History. Her important role in this history is established by the fact of her being Mother of the Savior. What is believed about her over and above this basic truth comes from contemplating the Scriptural data in the manner proper to Salvation History, viz. as a revelation in which God speaks to man not merely in words but also in gestures. Finally, the role of mediatrix which has consequently been ascribed to Mary lies wholly within the sphere defined by Salvation History. It is, namely, that of an historical entity employed by God in His salvific work by associating it with the action of Christ.

The fact that this concept of Mary's role accords with the dynamics of Salvation History is not, of course, sufficient to establish its truth. The fact that a doctrine harmonizes with Scripture does not prove it to be the teaching of Scripture, but only establishes a certain plausibility that it is. If we had space here to treat the subject in fuller detail, this plausibility would, I believe, be greatly confirmed. Nevertheless, plausibility is not actuality. And in fact, it would not be possible, as I see it, to demonstrate objectively, by the canons of scientific exegesis, that the Church's doctrine about Mary does on all points represent the actual intention of the New Testament. How is one to prove that what the inspired writers only suggest delicately has been rightly interpreted in a given explicit enunciation?

However, the impossibility of constructing an objective proof is not peculiar to the case of Mary; it is characteristic of the entire sphere of Salvation History. The salvific value which faith acknowledges in particular historical realities is not demonstrable by reason. It involves a judgment that goes beyond what any rational process, be it that of exegesis or theology, is able to justify *a priori*. This is true of the most fundamental judgments made by the Christian faith about the significance of Israel, of the sacraments, and of Jesus Himself. It was not »flesh and blood« that enabled Peter to confess Jesus as »the Christ, the Son of the living God«, but a revelation from the Heavenly Father (Mt. 16:17). With still more reason, the prophetic or typological significance which the New Testament attributes to passages and events of the Old, and of which we have already noted a few examples, cannot be verified by any scientific process. Scientific exegesis is capable of determining certain skeletal structures underlying a text of Sacred Scripture, but the most intimate and decisive meaning of God's revealing Word or deeds is accessible only by an insight of faith that goes beyond what science can establish. Christ Himself made it clear that He spoke only for those who have »ears to hear« (Mk. 4:9), and St. Paul prayed that »the spirit of wisdom and revelation in deep knowledge of Him« might be given to his readers by the Father of glory (Eph. 1:17).

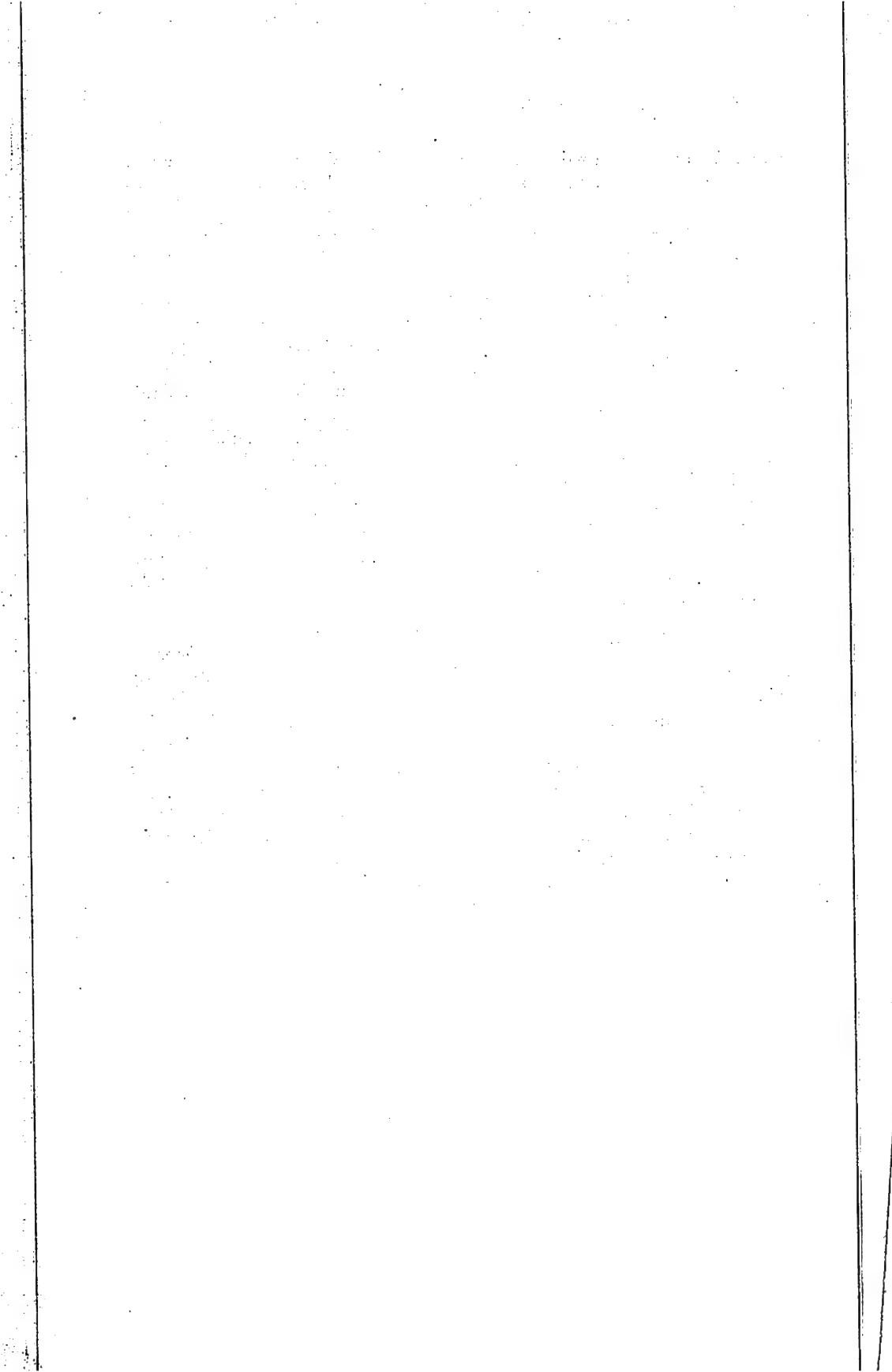
It is wrong, therefore, to expect exegesis or theology to be able to reconstruct *a priori* from the text of Scripture, and independently of all subjective evaluation, every doctrine which is legitimately attributed to Sacred Scripture. The living faith of the Church also has its indispensable function in this work, and the scholar will be taking a false and impossible burden on his shoulders if he tries to prescind from it. He can assist and criticize the life of faith in the Church, but not replace it.

Hence, it is perfectly normal that, in the course of the Church's perennial effort to penetrate and assimilate the Word of God, there should arise beliefs on which the scholar is incapable of making a definitive autonomous judgment. But if such beliefs become widely accepted and firmly anchored in the convictions of the Christian people, this is not an extraneous circumstance which the theologian or even the exegete may ignore as he pursues his scientific investigation. On the contrary, it is a positive testimony of the faith of the People of God, which the scholars, as members of that People, must take seriously into consideration<sup>11</sup>. They have the right, indeed the responsibility, to scrutinize such beliefs critically, evaluating them by the criteria proper to their science. The scholars will often be obliged, no doubt, to refine and purify truths which popular belief has formulated too crudely. But when such a belief is, on the one hand, strongly recommended by popular conviction, and on the other hand is found to be in substantial harmony with Scripture insofar as scientific exegesis and theology can judge the matter, this belief acquires thereby an authority entitling it to the highest respect.

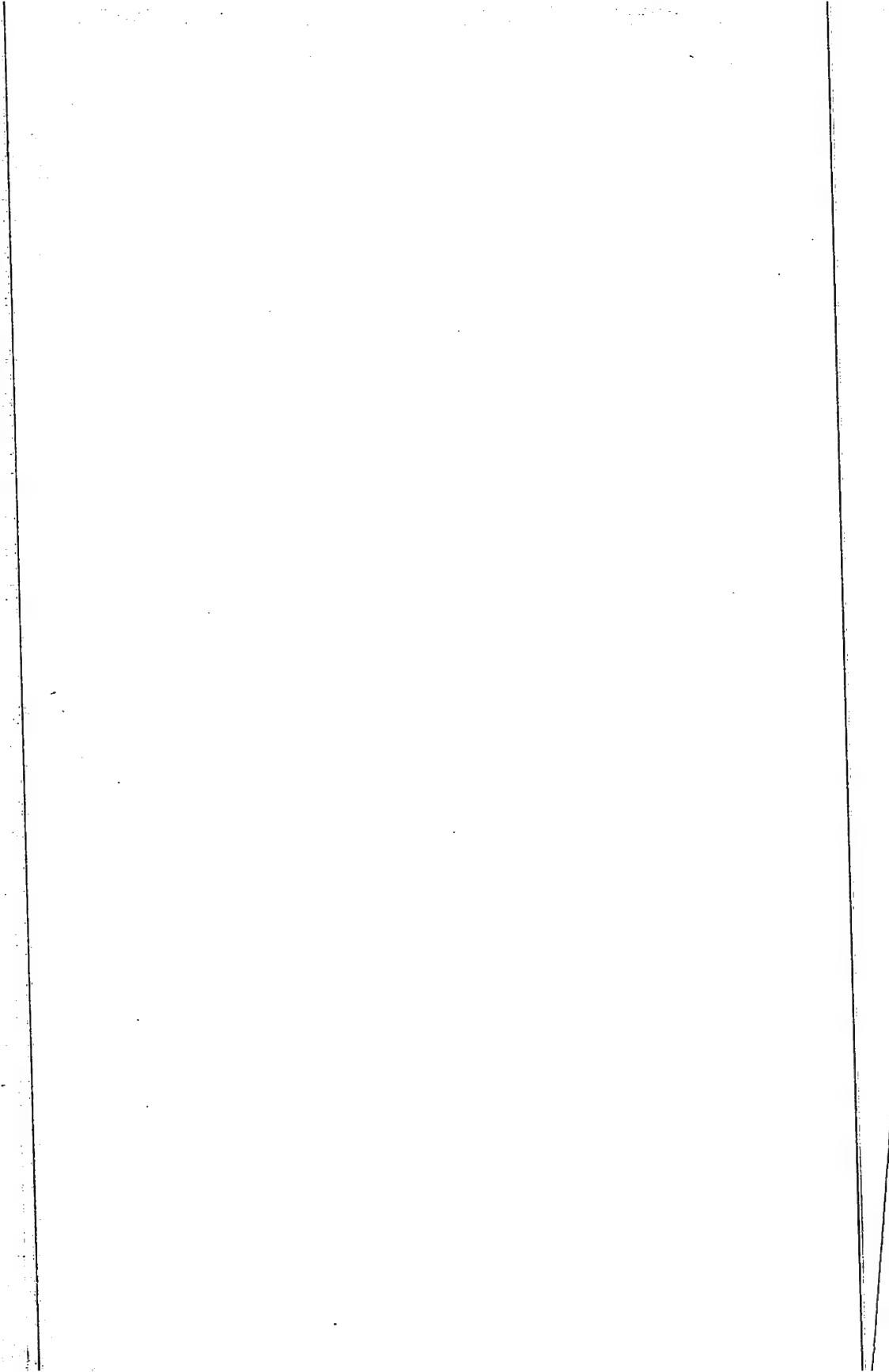
Such, from the point of view of the Catholic theologian, is the status of the Church's Marian beliefs. What I have tried to do in the present essay is to show that, insofar as the Scriptural teaching be regarded as Salvation History, the beliefs that have arisen in the Church are in part firmly established in it, and for the rest are fully in harmony with it.

A word should be added about the limitations of the Salvation History perspective. It does not suffice to account for the whole of the Catholic vision of Mary. In particular, the warmth and intensity of Marian piety cannot sufficiently be explained so long as Mary is regarded merely as a factor of Salvation History. Two further principles are especially needed. On the one hand, Mary is a living person who, as such, is in her own right the object of that unimaginable love of God from which all grace and salvation proceed. God does not associate her in the salvific work of Christ without first embracing her in His love; and the grace that is venerated in her is first and foremost the effect of this love. Secondly, Mary is in a living, personal relationship to us also, by reason of the communion in the Spirit of all who belong to the Body of Christ. Therefore, her grace belongs in a sense to us also, and we rejoice with the affection of brothers and sisters that He that is Mighty has done great things to her.

<sup>11</sup> I am leaving out of consideration here all questions of the existence of an authority in the Church capable of making a judgment of such matters that will be binding for the entire Church.



Ethik



ANDRE DUMAS

## Constance et Contingence

L'éthique normative et l'éthique de situation ressemblent aux célèbres antinomies de KANT. Chacune d'entre elles a pour se défendre tellement d'arguments valables qu'elles deviennent inattaquables en leur logique, indispensables en leurs affirmations et inconciliables en leur coordination. Avant même de chercher si des déclarations de l'Ecriture pourraient les départager ou les harmoniser, il n'est pas mauvais de se rappeler a priori cette opposition antinomique, car il se peut toujours que nous nous servions des citations bibliques pour surmonter artificiellement des impasses rationnelles. Il se peut que nous usions de l'argument scripturaire pratique, pour éviter de réfléchir à l'alternative théorique et qu'ainsi nos «solutions» court circuient les questions, sans leur avoir laissé vivre leur radicale ampleur. Certes il ne convient pas de soumettre l'éthique théologique aux impératifs de l'éthique philosophique, car la parole de la foi n'est pas postérieure aux données de la réalité, s'il est vrai que la réalité elle-même provient de Dieu, qui parle à la foi. Mais il ne faut pas contraindre le réel à se plier à des schémas déduits de la foi, car c'est dans les contraintes et les contradictions du réel que la foi peut se mettre à parler, non comme conclusion mais comme éclosion, non comme terme mais comme origine, non comme explication mais comme implication. Rappelons donc d'abord la logique inexorable de ces deux éthiques qui s'affrontent aujourd'hui, avant de voir si les rapports de théologie biblique entre décision événementielle et plan de Dieu dans l'histoire, entre «punctualité» et «linéarité», ont des chances de projeter sur ce débat une sûre lumière.

L'éthique normative — on peut aussi l'appeler objective ou positive — me paraît offrir trois précieuses ressources. Elle est d'abord extérieure à celui qui la reçoit comme à celui qui la transmet et cette *extériorité* peut être gage d'une dépersonnalisation salutaire, au sens où la Bible nous dit de Dieu qu'Il est, bien que le Dieu du choix, de l'élection, un Dieu non partisan, non affecté par des priviléges, des caprices et des faveurs, un Dieu juste, qui ne fait pas acceptation de visages (*προσωπολημψία*. Rom 2: 11; Epheser 6:9; Coloss. 3:25). La norme en effet, n'est fonction ni des circonstances, ni des tempéraments. Sa froideur formelle est le garde-fou de son impartialité secourable. En elle est le réconfort du non pragmatique. Elle est sécurisante, parce qu'elle se refuse à cette immédiateté, où le destinataire risque toujours de déteindre sur le message, où la pastorale envahit la dogmatique, au point que l'équivoque de vécu obscurcit l'univoque du «à vivre».

Cette éthique se dit objective, pour favoriser la participation à un acte qui survient et commande, au lieu de s'épuiser en un comprendre qui incessamment autoanalyse ses possibles, c'est à dire à la limite ses impossibles. La norme en effet est posée comme une donnée irréformable, justement pour qu'il nous soit donné de nous réformer à son approche. Elle est impersonnelle pour constituer ce tuteur de la personne, qui sans elle retombe en mollesse, plainte ou propre justification. Nous voici déjà amenés à évoquer la seconde ressource de toute morale objective: après son extériorité formelle, sa *fermeté* pédagogique. Elle résiste aux tentatives de l'ajustement du penser comme l'on vit, puisque l'on ne vit point comme l'on pense. Non pas qu'elle soit par principe corrective, ni pessimiste. Elle s'affirmerait volontiers au contraire, en ses effets, structurante, édifiante et donc optimiste par sa conviction que la bonté se manifeste plus en la rigueur qu'en l'indulgence, plus en l'exigence qu'en la pitié. Selon elle il n'y a de rencontre que par l'affrontement, et de promesse qu'au jour où les refus mûrisserent de la frustration à l'adhésion. L'éthique, qui pourrait ainsi n'être étymologiquement que la sociologie des moeurs à l'indicatif, mériterait son nom seulement avec l'adjonction de cet adjectif «normative», qui l'élève du constat à l'invocation impérative. La norme serait ainsi le squelette nécessaire à la chair de la vie. Elle redresserait l'homme sans cesse tenté de s'incurver sur le pourrissement ou le durcissement de son être naturel. Supprimer la norme ou seulement la dissoudre en un amour inconditionnel, serait ainsi desservir la croissance de l'être humain, abandonné aux impulsions changeantes, aussi bien de son bon vouloir que de son mauvais vouloir, tous deux dépourvus de savoir comme de pouvoir. D'où la troisième affirmation qui sous-tend les éthiques normatives: un *savoir transcendant* sur notre conduite nous est accessible. C'est à lui que doit s'ordonner notre volonté et c'est aussi lui qui nous procurera notre effectivité, même si entre la normativité nouménale et l'historicité phénoménale demeurent toujours cette distance scrupuleuse et parfois ce gouffre obscur, par lesquels nous découvrons justement que notre situation ne s'égale jamais à notre vocation et qu'entre la norme et le réel demeure la fécondité éprouvante de la tension. Toute morale objective suppose donc que le schéma objet-sujet est indépassable, davantage qu'il crée la réalité du sujet par la transcendence de l'objet. C'est une éthique de la limite comme barrière et comme tremplin. Des éléments bibliques sur la souveraineté de Dieu voisinent ici avec des éléments kantiens sur l'inaccessibilité empirique des noumènes. En tout cas l'intangibilité et la perennité des normes apparaissent signes de l'existence de régulations transcendentales. Toucher aux normes, serait porter atteinte à ce dont elles témoignent, disons-le d'un mot, à l'extériorité, à la Seigneurie et à l'immutabilité de Dieu, en lequel comme le dit l'Epître de Jacques: «il n'y a ni changement, ni ombre de variation» (1:17).

On le voit, la logique des éthiques normatives paraît conforme à une théologie du dessein de Dieu préalable, englobant, récapitulatif à l'entour de la conduite humaine, qui est appelée à s'accorder à ce cercle extérieur, qui la surdétermine, en l'invitant à se déterminer elle-même comme imitation et confirmation du grand dessein divin. Si ces éthiques sont d'inspiration catholique, elles insisteront davantage sur les lois «objectives» inscrites par le Créateur dans la nature, lois dont l'Eglise a la charge universelle de clarifier, de maintenir et de faire observer la lecture. Si elles sont d'inspiration protestante, elles insisteront davantage sur les données «objectives» de l'Ecriture, auxquelles la communauté de l'Eglise doit se soumettre et qui la lient dans sa prédication au monde. Cependant je soulignerai moins ici

cette divergence, lois naturelles ou indications scripturaires, que la ressemblance entre ces deux types d'éthique objective. Dans les deux cas, en effet, le préalable normatif forme un bloc antérieur à la rencontre humaine. Il n'est guère susceptible d'exégèse, car sa formulation irréformable est fixée par Dieu qui demande à l'homme de s'attacher d'abord à l'observance, quitte à s'essayer ensuite à lui fournir des intelligibilités.

Peut-on trouver une aussi forte logique dans les éthiques de situation? Sans aucun doute, et c'est bien là ce qui constitue l'antinomie entre deux perspectives dont chacune se nourrit des faiblesses de l'autre et pense d'ailleurs pouvoir s'établir en une cohérence particulière avec l'œuvre de Dieu. Pour les éthiques de situation, il ne saurait y avoir de morale impersonnelle, très particulièrement du côté de Celui qui l'enjoint. Il faut qu'il y ait présence, pour qu'il puisse y avoir réponse. Intercaler une norme objective entre deux sujets, c'est donc «démoraliser» la conduite, car on remplace la confiance par la conformité et la révolte par la transgression d'un règlement. Les médiations objectives deviennent des écrans. Au Dieu Parole, qui interpelle et répond, se substitue le dieu-regard, qui surveille, ou le dieu-miracle qui submerge, mais qui tous deux se taisent. Une morale de situation maintient au contraire le caractère toujours *personnel* du rapport entre Dieu et l'homme, puisqu'elle atteste l'impossibilité de détacher une injonction d'une présence, un dire de Celui qui le prononce, une loi de la grâce qui est en son donateur. Avant même de se préoccuper de la situation de l'homme, elle se refuse d'oublier que Dieu lui-même est toujours en situation, c'est à dire en historicité et en avènement d'être. Par peur de notre incessante dégradation de l'indicible présence de Dieu en une impersonnelle disponibilité et finalement opacité de ses lois et de ses écrits, les morales de situation combattent contre l'intervalle que les normes instituent entre Dieu ordonnant et l'homme écoutant. Par là elles sauvegardent le caractère même de Dieu, qui n'est ni l'architecte des lois naturelles, ni le législateur des lois scripturaires, mais le vis-à-vis personnel et contemporain de chaque homme, son immédiat Seigneur. Ainsi les morales de situation ont pour premier objectif l'attestation de la présence du Dieu vivant dans son ordre, présence qui risque de s'obscurcir dans la médiation impersonnelle des impératifs, qu'ils soient naturels ou scripturaux.

Pourquoi donc cet «existentialisme» de Dieu? Afin que la relation entre l'homme et Lui garde toujours son accent éminemment évangélique: Dieu préfère *la miséricorde* aux sacrifices. Autrement dit, Dieu poursuit le voeu inlassable de son coeur, qui est la redécouverte de l'homme, plutôt que Dieu ne défend le privilège de son droit, qui serait la sujétion de l'homme. Parce que Dieu est miséricorde, il est attaché au destin humain, comme un père et une mère le sont à celui de leur enfant par le lien d'une grâce, qui n'a d'autre loi que d'être indestructible. La recherche de l'homme dans sa situation vécue est donc la finalité dernière du vouloir de Dieu et non la sauvegarde d'une loi objective non vécue face à cet homme. A la personne de Dieu il faut la totalité de la personne de l'homme et non l'abstraction que serait un commandement substitué à la personne de Celui qui le donne et indifférent à la conjoncture de qui le reçoit. Dans les Evangiles, Jésus manifeste cette éthique de situation, quand il préfère le service concret du malade et même la faim concrète de ses disciples, à l'observance d'un sabbat, abstrait de son office de reconnaissance personnelle entre le Dieu libérateur et la peine humaine.

Enfin les éthiques de situation soupçonnent que les lectures effectuées de l'ordre de Dieu, qu'il s'agisse de l'Ecriture d'ailleurs comme de la nature, se prétendent abusivement non situationnelles et intemporalisées. Car si le Dieu personnel n'a jamais parlé qu'à des hommes situés en un contexte historique, comment pourrions nous soutenir que nous disposons aujourd'hui d'une éthique normative généralisée et éternisée à partir de ces rencontres, chaque fois signifiantes parce qu'elles furent justement particulières? Les éthiques de situation se croient ainsi conformes au *mode biblique* de l'apparition des normativités. En effet la Bible ne contient pas des directives générales, que nous aurions à transposer dans des situations concrètes, comme le fait la jurisprudence à partir de la loi. Au contraire elle fourmille de données circonstancielles, souvent étranges, d'où nous avons à dégager le sens pour nous de la présence de Dieu. Pour les Grecs, l'essence de la vérité s'obtenait par détachement du subjectif et du temporel. Pour les auteurs bibliques, il n'y a pas d'essence séparable des existences rencontrées, pas davantage que l'âme ne peut se détacher du corps, qui à la fois la cache et la manifeste. La Bible ne nous propose pas d'aller d'un catéchisme constant à nos histoires contingentes, mais de l'histoire de sa miraculeuse contingence à la constance de nos débats.

Les éthiques de situation se pensent donc logiquement fidèles au caractère toujours personnel de Dieu présent en son ordre, à sa miséricorde de Père et à l'historicité de sa Parole. Comme le dit excellamment M. CULLMANN dans le dernier paragraphe de son récent ouvrage: «la norme éthique dans la Bible est une histoire (n).»

Est-il possible maintenant de répartir les valeurs qui sous-tendent cette double logique: valeurs objectives de formalité impersonnelle, de fermeté régulatrice et de transcendance astreignante, valeurs existentielles de donation de présence personnelle, de miséricorde radicale et de rencontre événementielle, autour de deux lignes pareillement bibliques, disons autour de l'horizontalité permanente d'un plan divin et de la verticalité contingente de décisions humaines? Ne s'agit-il pas là d'une conciliation imposée entre deux lectures antinomiques, conciliation tentée plus à la faveur d'une harmonisation souhaitée entre des valeurs jugées complémentaires que selon la rigueur d'exclusions réciproques?

De fait les éthiques normatives ne permettent à la situation que l'invention des conditions de leur incarnation. La proposition y demeure intouchée par la disposition, à peu près comme dans une bataille il appartient aux échelons inférieurs d'aménager au mieux la mise à exécution d'un plan, dont la vision générale habituellement les dépasse. L'idée de plan implique la visée globale de celui qui l'a conçu et la réalisation parcellaire de ceux qui l'exécutent, avec plus ou moins de promptitude et de succès. Inversement une éthique de situation entend que l'invention soit entière, nourrie certes des expériences qui la précédent, mais jamais dépossédée par elles de la responsabilité, non seulement de ce qu'elle exécute, mais de ce qu'elle assume. Disons que la bataille se déroule sans plan préétabli, mais par l'affrontement constant de la liberté à la vérité, si bien que seuls les actes tracent au fur et à mesure l'itinéraire, la carte des opérations étant le compte rendu de ce qui fut vécu et non son préalable.

(n) Heil als Geschichte. Heilsgeschichte und Ethik - p 306. Tübingen 1965

Au niveau des valeurs, ces deux éthiques sont inconciliables. Deux styles de convictions s'y affrontent, disons par exemple l'exemplarisme idéaliste de PLATON et le projet existentialiste de SARTRE. Mais nous n'avons pas tâche de résoudre à l'aide de la Bible des antinomies philosophiques. Nous avons, à l'aide sans doute des analogies de langage de la philosophie, à rendre compte de la façon particulière dont Dieu fait surgir son ordre pour l'homme.

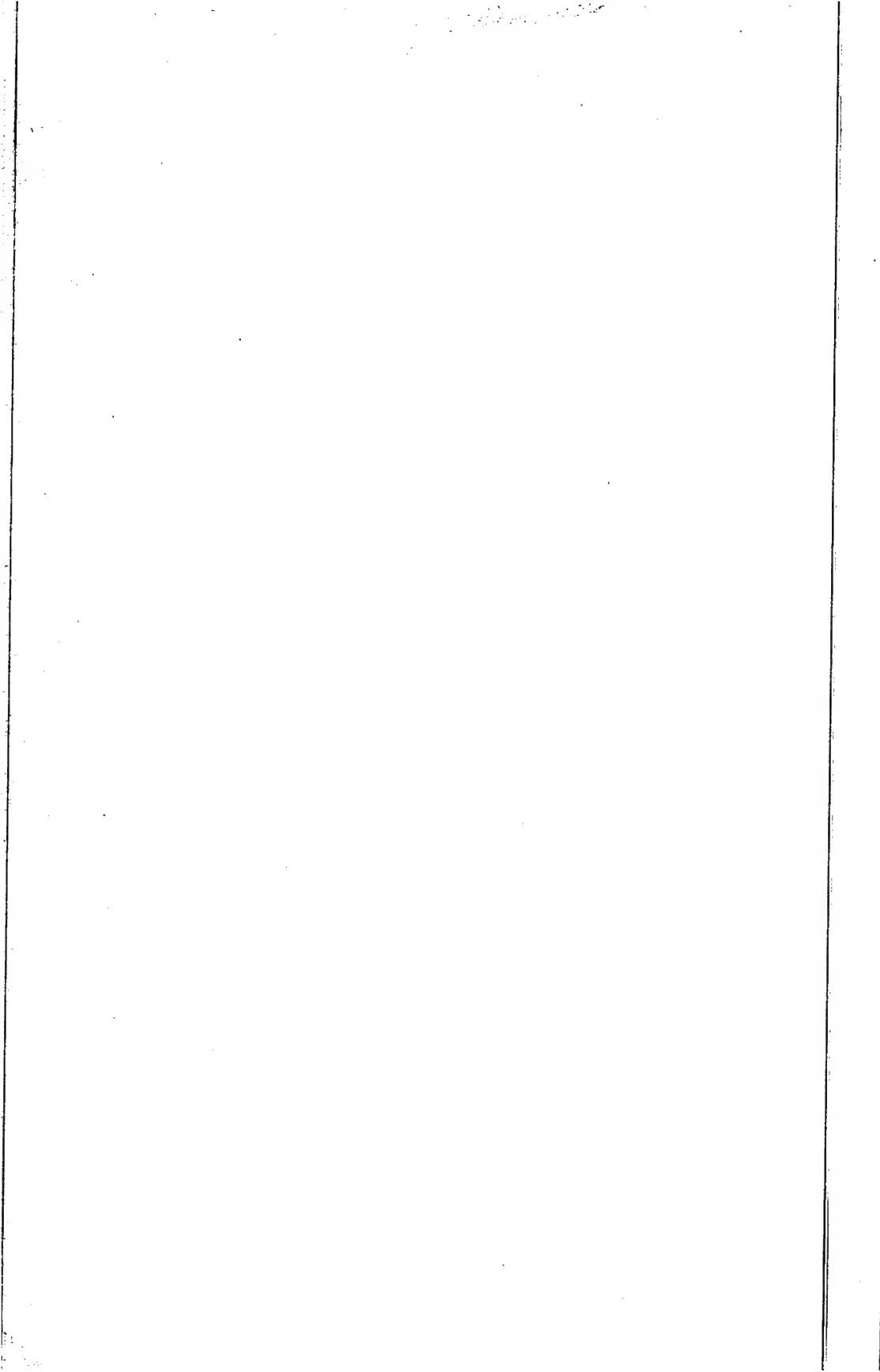
Il faut ici, à mon avis, éviter un double risque. Tout d'abord justement le risque des valeurs antinomiques, qui se répartiraient sur deux lignes, ligne divine de la constance, de la permanence, de l'objectivité, ligne humaine de la contingence, de la responsabilité, de la décision existentielle. Car Dieu et l'homme participent à ces deux lignes. Dieu en effet est aussi le Créatur du nouveau, Celui qui décide continuellement l'existence du monde, comme le second Esaïe et DESCARTES à sa manière l'ont bien dit l'un et l'autre. Quant à l'homme, il est aussi cet être de continuité, de persévérance, que justement la décision de Dieu veut convertir de la captivité de la constance au renouvellement de l'imprévu. Pour décidément brouiller les cartes, on pourrait dire que les décisions existentielles de Dieu traversent les plans objectifs de l'homme et que l'événement divin du salut agresse l'institution humaine de la rechute. Gardons nous donc, me semble-t-il, pour reprendre le titre de ces quelques pages, de solidariser Dieu avec la constance et l'homme avec la contingence, car nous consacrerions un divorce après lequel un mariage s'avèrerait toujours aléatoire. Il en est ainsi, pour choisir un exemple de morale courante, quand on répartit l'amour entre la permanence d'une fidélité qui serait la parole orthodoxe de la foi, et la contingence d'une passion, qui devient la suggestion hérétique du désir. En ce partage, l'amour meurt, puisqu'il ne rencontre de soutien divin que pour le cadre de son espoir et non pour son contenu. Ces antinomies ne sont pas en Dieu, qui est à la fois élan et fidélité, spontanéité et mémoire, contingence et constance, rencontre et alliance, extériorité et intimité, irrévocabilité et miséricorde, éveil et vigilance, événement et durée. Parce que le Dieu concret de la Bible ne s'est pas réservé les attributs de l'immortalité, laissant à l'homme en partage les contingences de l'accident, mais qu'Il se manifeste en Jésus-Christ le suprême contingent de la permanence mondaine, l'homme qui L'écoute peut voir sa vie échapper aux valeurs antinomiques. Le premier risque d'une éthique chrétienne me paraît ainsi de transposer sur le rapport Dieu-homme les antinomies inconciliables de la norme et de la décision, alors que découvrir leur double existence en Dieu nous incite à en éviter le divorce en nous-mêmes.

Le second risque se lie au premier. La pente naturelle de l'esprit est soit d'adosser la situation à la norme qui la précède, soit d'exclure par la situation la norme qui pourrait la suivre. Or l'ordre de Dieu tel qu'il apparaît concrètement dans la Bible, ne déjoue-t-il pas cette pente avec son double piège? Dieu ne commence-t-il pas par changer des situations, changements d'où surgissent alors des normes? Dieu ne procède-t-il pas à des rencontres libératrices, qui engendrent des normativités de maintien dans cette libération? La contingence de la grâce ne s'accompagne-t-elle pas de la constance de la loi et la décision du salut n'inaugure-t-elle pas l'histoire de l'obéissance? Je verrais volontiers l'originalité de l'éthique chrétienne dans cette éthique de situation créatrice d'une éthique de normativité, au lieu d'une normativité s'adaptant à des situations ou d'une situation stérile de toute normativité. Jeux

de mots, sera-t-on tenté de dire, puisque je rétablis des normes sous le nom de situations décisives et que je les nie pareillement, en les faisant apparaître au cœur des situations et non préalablement à elles. La sophistique est un mauvais usage du langage, si elle est l'art de s'échapper sans convaincre... Cependant il y a, je crois, de solides raisons pour soutenir cette vérité paradoxale que dans la Bible Dieu institue la permanence des normes par la nouveauté des situations. C'est la grande évidence, fort classique, du «demeurez dans ce qui vous est advenu», lors de l'Exode, lors du baptême, lors de la foi et de l'amour. L'acte appelle à l'être et non l'être réclame l'acte, ni l'acte supprime l'être. La décision de Dieu crée l'histoire de l'homme et non la linéarité divine précède la décision existentielle, ni la punctualité de l'événement de la foi fait s'évanouir la constance d'une éthique possible. Car le propre de l'homme est, avec l'indicatif de sa durée historique, de se tenir dans l'impératif de l'acte de Dieu.

Notre actualité culturelle a connu d'abord l'enthousiasme pour la liberté existentialiste, qui rappelait à l'homme qu'il n'est point répétition de nature, ni de culture, mais responsabilité plénire; ensuite la lassitude d'un existentialisme menacé par la perpétuelle évanescence en avant de ses projets, de ses espoirs comme de ses échecs. Aussi la belle discussion de M. CULLMANN avec les tenants de l'existentialisme théologique survient-elle au moment où, de cet enthousiasme et de cette lassitude, naissent à la fois un certain doute sur l'adéquation des antinomies philosophiques, pour rendre compte de l'unité en Dieu, de l'acte et de l'être, ainsi qu'un grand espoir en cette «théologie concrète», où nous apprenons comment Dieu crée les normes en changeant les situations. Si «la norme éthique est dans la Bible une histoire», notre histoire rencontrée par le «novum Dei», alors notre constance éthique peut vivre par la contingence souverainement salutaire de cette divine décision.

**Ökumenik**



JOSÉ MIGUEZ Y BONINO

## An Approach to the Discussion of Tradition in a Heilsgeschichtliche Frame of Reference

In the long and difficult road that theologians will have to travel in the service of conversations between Roman Catholicism and Protestantism few things will be so necessary as a common frame of reference for the consideration of certain basic topics. If this is lacking we run the risk that important elements of agreement or disagreement will be rendered deceptive or fruitless by the lack of an accepted system of coordinates which would make their integration possible.

Such is the invaluable service Professor Oscar Cullmann has rendered to the long and protracted controversy on the relation of Scripture and Tradition through the development of the concept of *Heilsgeschichte*. It is our simple thesis in this brief essay that we can assume a *heilsgeschichtliche* frame of reference for this discussion as a commonly accepted presupposition which makes it possible to move on to the consideration of the basic issue, namely that of the nature of the history of the Church, and perhaps of the nature of history in general.

### I

It will suffice to recall briefly the basic structure of Cullmann's discussion of the notion of tradition<sup>1</sup>. His point of departure is, as elsewhere, the Christian understanding of time as a linear succession of ages, determined by God's interventions in history. These ages constitute a *Heilsgeschichte* where God is not only actiley at work — as He is in all history — but reveals Himself and, in so doing, reveals the meaning of this history and all history. The center of this history of salvation is the Christ-event, which includes the time of the Apostles with their primary, direct witness to God's act in Christ. But — and here Cullmann is aware of meeting a legitimate interest in RC theology — the history of salvation does not stop there but goes on in the history of the Church until the event of the Parousia. Thus »through the Church, the history of salvation continues on earth« (p. 29); »this time of the Church is part of the History of Salvation« (p. 31);

<sup>1</sup> We draw this summary mainly from his small book, *La Tradition, problème exégétique, historique et théologique* (Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1953). He has reasserted his positions and answered some criticisms in his latest book, *Heil als Geschichte* (J. C. B. Mohr, Tübingen, 1965, Part 5, ch. 1 and 2). I have studied the pertinent sections though unfortunately the book is not available to me at the present moment for quotation. In any case it does not alter the fundamental framework of Cullmann's position as here summarized.

»Christ rules presently and the Church is the center of his universal Kingdom« (*Ibid.*).

It will be easily recognized that the assertion we have made in the preceding paragraph immediately establishes a distinction between the central time, that of the Incarnation, and the time of the Church and consequently also a distinction between apostolic and ecclesiastic tradition. This distinction, on the one hand, establishes ecclesiastic tradition in its dependence. The age of the Church is the time in which the Holy Spirit works in the community of the believers as the Spirit of Truth (pp. 30—31). Under the direction of the Spirit the Church fulfills its God-given obligation of proclaiming and explaining the apostolic *paradosis*. »Thus an ecclesiastical tradition arises. It has a great value for the Church, and Protestantism is wrong in underestimating it in principle« (p. 38). On the basis of this assertion Cullmann will also support the authority of the Church in transmitting and explaining the apostolic *paradosis* by means of ecclesiastical tradition.

The same basic distinction, nevertheless, indicates also the difference between the time of Christ and the apostles and the time of the Church. Both belong to the history of salvation, and therefore there is continuity between them. But the apostolic time is the time of direct and appointed witness to the Incarnation, the time of the eyewitnesses (p. 30). All later history receives meaning and importance from this central time which is thus constituted the norm for the understanding of all future history. The establishment of this thesis rests on a strong emphasis on the irrepeatability of the function of the Apostle: they have received their knowledge and commission δι' ἀποκαλύψεως and not δι' ἀνθρώπου (p. 32). For this reason they are the pillars and foundation of the Church in a manner that no one else can be. All successive history receives its knowledge of Christ through their mediation, διὰ τοῦ λόγου (pp. 33—34). The later Church, the church of the bishops, is dependent on the original Church, the Church of the Apostles. »God speaks to the Church of to-day through the witness of the Apostles. As long as there is a Church, this apostolic witness will be sufficient norm (p. 37).

The argument is completed by an examination of the character of »the time of the Church« as intermediate time: between the Christ-event and the Parousia. This intermediate character is reflected in a certain ambiguity: the Church is the body of Christ both as the body of the Resurrection and — because it is formed by men living still in the old aeon, in the flesh as well as in the Spirit — also as the earthly body which not only may be crucified but also shares the weaknesses of all earthly flesh (p. 31), presumably including the possibility of deformation and fallibility. In fact, he refers directly to this fact and thereby sets the limited, dependent and reformable character of all ecclesiastical tradition.

## II

A number of first rate Roman Catholic theologians have reacted to Cullmann's presentation<sup>2</sup>. It cannot be here question of summarizing their arguments except in so far as they bear on our main purpose. Our first remark is that most Catholic

2 An excellent bibliography of the discussion will be found in *Schrift und Tradition*, edited by Kristen E. Skydsgaard and Lukas Vischer (EVZ-Verlag, Zürich, 1963) and footnotes in the chapters in Cullmann's *Heil als Geschichte* indicated in a previous note. Curiously enough the interesting article by G. Tavard in *Downside Review* (»Scripture, Tradition and History«, 72—1954—pp. 232-244) has been omitted.

critics accept the *heilsgeschichtliche* framework, both as the proper setting for the problem and as establishing the distinction between normative, apostolic *paradosis* and explicative, ecclesiastical tradition. The full authority of the apostolic witness and its intransmissible character *qua* witness is out of question. Perhaps nobody has worked this out so rigorously and unequivocally as Karl Rahner in his *Über die Schriftinspiration*<sup>3</sup>.

What is even more important, the decisive documents produced by the Vatican II Council on *De divina revelatione* and *De ecclesia* have been constructed to a remarkable extent, both explicitly and implicitly, on the basis of a *heilsgeschichtliche* frame of reference. The normative character of apostolic revelation is clearly recognized, and consequently the dependent nature of the Church's Magisterium: *Quod quidem Magisterium [Ecclesiae] non supra verbum Dei est, sei eidem ministrat, docens nonnisi quod traditum est, quatenus illud ... pie audit, sancte custodit et fideliter exponit*<sup>4</sup> ...

We must finally notice that a number of controverted points seem to have been disposed of when we work within this set of coordinates: (1) There is no reason to discuss that *oral tradition*, as apostolic *paradosis* antedates the written documents and constitutes their necessary presupposition. (2) There is also no reason to dispute the fact that originally authority is vested on the community rather than on documents and that these become constitutive of the Church as permanent witnesses of the Revelation entrusted to that community. (3) Finally there can be agreement that the transmission of the apostolic witness creates in the Church a »resonance«, a corresponding tradition, both in the verbal sense of a continuous *actus tradendi* which is the very life of the Church, and in the substantive sense of a precipitate of doctrine by means of which the Church proposes to the world the apostolic tradition as she understands it and explains it.

Where is the disagreement to be located? One line has been pursued in Barth's emphasis on the objectivity of God's Word *vis à vis* the Church, an objectivity which is both represented and guaranteed by the objectivity of the written word<sup>5</sup>. This approach, which leads us to the discussion of the relation of Christ to the Church, is undoubtedly a fruitful one insofar as it lays bare one of the fundamental points of disagreement between Catholic and Protestant theology. But it must be supplemented by another line of enquiry: the character of the history of the Church.

As a matter of fact, a number of Cullmann's Catholic critics find fault with his view of ecclesiastical tradition precisely at this point. Daniélou complains that

3 K. Rahner, *Über die Schriftinspiration*, (Questiones disputatae, 1; Friburgo, 1958). Rahner pushes the argument to the point of becoming a strong plead for the authority of Scripture: »indem die Kirche ihre Paradosis, ihren Glauben und ihren Selbstvollzug schriftlich konkretisiert, also Schrift in sich bildet, wendet sie sich als die maßgebende Urkirche an ihre eigene Zukunft...« (p. 57). H. Bacht has forcefully expressed the distinction between the apostle's function »als formelle Werkzeuge des inspirierenden Herrn« — in which sense his function cannot be transmitted — and the function according to which »kraft der Vollmacht und des Beistandes des Herrn die an ihr ergangene Offenbarung Christi kündete — a function which he transmits to the bishop (*Scholastik*, 30 — 1954 — p. 25). Cf. also G. Soehngen's article in *Episkopus: Studien über das Bischofsamt* (Regensburg, 1949; pp. 89-109) and the study by E. M. Kredel in *ZKTh* (78 — 1956 — pp. 168-193; 257-305).

4 *Constitutio Dogmatica de Divina Revelatione*, par. 10.

5 K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, I/2, pp. 598-740; § 20.

Cullmann has not understood the meaning of the assistance of the Holy Spirit to the Church, which is not diminished by reason of historical distance. Thus, he has reduced the question to one of history. In so doing he is not expressing a theological position but the traditional Protestant »love for the sources«<sup>6</sup>. In one form or another the same charge is made by many RC theologians. G. Tavard speaks of an »infallibility of scholars« as one of the consequences of the Reformation doctrine of Scripture and Tradition<sup>7</sup>. H. Bacht criticizes Cullmann's view of interpretation as due to a purely historical understanding of tradition<sup>8</sup>. And commenting on von Loewenich's assertion that in the RC understanding the apostolic origin of traditions cannot be historically controlled, the same Bacht commens: »In this opposition of ‚historical‘ and ‚dogmatic‘ is the whole problem of the Catholic and Reformed understanding of tradition focused<sup>9</sup>.«

Cullmann, in responding, vigorously rejects this accusation. He does not reduce the history of the Church to a secular dimension. He does not ignore the promise of the Spirit in the Church's discharging of its magisterial mission. There is, to be sure, a dogmatically indisputable place for historical investigation insofar as the primary witness to the Revelation has been given in history — and at this point the dogmatical Scriptural principle rejoins the scientific motto: return to the sources. But this is no neutral, merely man-conducted investigation: »in both cases [apostolic and ecclesiastical tradition] the Holy Spirit is at work, and in both cases, there is the human element inherent in all tradition« (p. 34, n. 1). It is not, therefore, question of the presence of the Spirit — the question is the character and meaning of that presence and assistance.

### III

What is the meaning of the assertion that the Church's proclamation takes place in the power and with the assistance of the Holy Spirit? What are the conditions under which the work of the Church is carried out? How is the divine related to the human in the Church's proclamation? This is the real crux of the matter. Here Cullmann's *heilsgeschichtliche* frame of reference needs to be filled out by an investigation of the nature of this *Heilsgeschichte*. Simply as an opening for this discussion we venture to make four brief remarks, from the point of view of a Protestant interpretation of the nature of the history of the Church:

*The proclamation of the Church, while by the grace of God it is a true proclamation of the divine Word, remains fully a geographically and historically determined human word.*

The proclamation of the Church is conceived by men fully within the limitations of their humanity. RC theology would in principle admit this fact. It would recognize the fragmentary, partial character and even the relative inadequateness of dogmatic formulae. But what are the consequences of this admission? When the dogmas of the Church are said to be valid for all times and places, has the limitation of all human utterances been adequately recognized? Must it not be said that all the confessions of the Church are so related to certain geographical and histo-

6 J. Daniélou, »Réponse à Oscar Cullmann«, *Dieu Vivant* (No. 24, p. 110).

7 G. Tavard, *Holy Writ or Holy Church?* (Burns and Oates, London, 1959), p. 110.

8 in *Scholastik* (loc. cit., p. 29).

9 in *Die mündliche Überlieferung*, ed. by M. Schmaus (München, 1957), p. 32, n. 93.

rical circumstances as to be valuable and necessary at a certain point but not necessarily so in other places and times? Is not this limitation ignored when the notion of »irreformability« is predicated of such formulations? It can still be argued that it is the content and not the form of the dogma what is irreformable — understanding by content the mystery to which the dogma refers. But certainly even so it is meant that the mystery has been so grasped by the formulation that all later ones must not formally contradict the previous formulations. In other words, the history of dogma is a history of growth, perfectioning and even reformation, but not one of real correction. Can this be claimed of human history?<sup>10</sup> Is the promise of the Holy Spirit, as illustrated even within the biblical canon, to be understood as a guaranty of lineal progression, as a bulwark against the need of radical correction?

*The possibility of error is part and parcel of human existence; it attaches to all human conception and expression, to all human understanding and interpretation. The proclamation of the Church is not liberated from this situation.*

It is this fact which requires that all human expression be subjected to permanent testing. But if this is to have any meaning it must include the possibility of recognizing error, and therefore of rejection. All human statements are subject to a permanent confrontation with their object in order to test their adequacy and truthfulness. Can the proclamation of the Church be excluded from such a process? Certainly not if its full humanity is to be recognized. Both as interpretation of the Scriptures and as proclamation of the gospel attested in the Scriptures — and in the unity of both — the word of the Church is human proclamation and must be considered fallible, and therefore subject not only to improvement and perfection, but to correction and rejection<sup>11</sup>.

*Throughout the Bible the relation of God and His people is understood and portrayed in terms of dramatic tension and judgement, and this includes every aspect and area of the life and witness of the Church.*

The two previous statements concerning the nature of the history of the Church must be discussed and substantiated in terms of a careful study of the history of God's people as portrayed in Scripture. This is not meant, of course, as a litteralistic recourse to the Bible, which would deny the very basis of *Heilsgeschichte*, namely the once-for-allness of each age and time. On the other hand, nevertheless, we must find in the biblical witness the disclosure of the character of all the history of God's people. In connection with the statement above it will be necessary to undertake a careful study of Biblical institutions of the people of God, particularly those such as the patriarchate, the monarchy, the priesthood and prophecy in

<sup>10</sup> The long and sometimes baffling discussion of the continuity of the notion of »religious liberty« as it took place in the Vatican II Council is clear illustration of the felt need of asserting this lineal continuity — even in a case when no formal dogmatic formulation was at stake. The rejection of radical reconception by Paul IV in the question of the meaning of transubstantiation in the recent encyclical *Mysterium fidei* is another.

<sup>11</sup> In any full discussion of this question one must ask whether the theological reason behind this apparent denial of the full humanity of the Church's proclamation must be explained in terms of an optimism regarding man's intellectual ability, or as a consequence of a conception of a *restauratio* of man's ability by God's grace and, in this case, perhaps as a certain proleptic understanding of God's final promise. Or are we to see here the consequence of a divergence in our christological conceptions, as some have suggested?

the Old Testament. These institutions are regarded as God's gifts through which and in which God both manifests his faithfulness to His covenant with His people and makes this covenant effective in history. It seems to us that such a study would indicate that God's faithfulness is not understood or effected in terms of *any kind* of guarantee of the faithfulness of the divinely given institutions.

This study must be prolonged — with due consideration of both continuity and difference<sup>12</sup> — into the New Testament, with particular consideration given to the Apostolate and to the person of Peter as type of the Church in his confession and in his denial, as center of unity (Acts 15) and as instrument of conflict and division (Galatians 2)<sup>13</sup>. What would interest us here is not a formal discussion of the »privileges« of the Apostolate or Peter, or the lack of them, but the actual character of the history of the Church as portrayed in the New Testament in its parabolic disclosure of the nature of all Church history. What are the biblical categories for history? Are they extrapolated from the organic realm of growth, natural continuity, guaranteed identity? Or are they rather extended from the area of interpersonal encounter — as dialogue, call and response, trust and denial, progress and disruption, assertion and contradiction? Should not we also study the judicial categories of lawsuit, accusation and acquittal, judgement and punishment as used to indicate the nature of God's relation to his people<sup>14</sup>. This is, of course, merely a program of joint study which, in our opinion, wuld provide a valuable approach to the controverted question of tradition.

*The indefectibility of the Church belongs entirely to the realm of faith in God's promise and is attested by the Spirit's witness to the forgiveness of sins in the midst of contradiction.*

This final proposition must at least be expanded in three directions. (1) In the first place, it must be understood as an assertion of real indefectibility to be predicated of the Church, not meaning by the latter some ideal and invisible entity but the empirical, visible churches in their divisions and contradictions. (2) This assertion can only be made in faith, understood in the sense of Heb. 11 as living and witnessing by the power and in the reality of a promise which is taken at face value even though all empirical reality contradicts it — a promise which proves itself to be true by sustaining the believer in the midst of contradiction rather than by lifting him out of it. (3) This »contradiction« can only be grasped in its full depth when it is seen not merely as a background of secular hostility to faith but as internal to the realm of faith itself — as temptation and sin, as the power of

12 Interestingly enough, Daniélou reproaches Cullmann of denying to the N. T. Church the prerogative of infallibility which, according to him, the old Israel would have enjoyed in the transmission of the Word of God (*Dieu et Nous* — Paris, Grasset, 1956 — pp. 190 s.). K. Rahner finds precisely at this point the distinction between the action of God in the Old and the New Israel: the Old Israel was fallible, the New is not (*Über die Schriftinspiration*, pp. 49, 54, 59, 63 n. 34).

13 An interesting beginning in this direction has been made by Hermann Diem in his suggestive paragraph on »Petrus als Prototyp des Bekennens und Verleugnens der Kirche«, in *Theologie als kirchliche Wissenschaft* (München, Kaiser Verlag, 1957), pp. 112-116.

14 This language is mainly used, of course, in the prophetic tradition. But it is clearly echoed in Jesus's »controversy« with His people, in Paul (for instance in his relation to the Corinthian Church) and elsewhere in the New Testament (i. e. Hebrews 10, 1 Pet. 4:17, Rev. 2 and 3).

Satan within the House of God. This being so, the sign of God's promise cannot be seen in any »island« free of contradiction — such as dogma, Magisterium or sacrament — the sight of which could guarantee the indefectibility of the Church, but only in the forgiveness of sins, in which the Holy Spirit testifies to the believing Church the presence of God's Word and grace in the above indicated conditions.

These four statements have been sharply worded, not in any polemic attempt to resuscitate old controversies but as possible preliminary diacritical points for joint exegetical, historical and dogmatic study. If Protestant and Roman Catholic scholarship could work on some such diacritical centers as pointing to the center of the problem of the character of Church history, in the framework of a *heilsgeschichtliche* understanding of it, great steps forward could be taken in one of the most intractable questions in Roman Catholic-Protestant relations. To point to the need for such a study is the basic purpose of this essay.

NIKOS A. NISSIOTIS

## Der pneumatologische Ansatz und die liturgische Verwirklichung des neutestamentlichen »*vūv*«

Dieser kurze Aufsatz erhebt keineswegs Anspruch, die Bedeutung des neutestamentlichen »*vūv*« erschöpfend darzulegen. Vom exegetischen wie auch vom neutestamentlich-theologischen Standpunkt aus ist viel darüber geschrieben worden, was keiner Ergänzung bedarf. Ich möchte hier lediglich, auf der Grundlage dieser exegetischen Arbeit, einige systematische Gedanken zu den Haupterscheinungsformen und zur Hauptvoraussetzung des Verständnisses von »*vūv*« in der östlichen Tradition vorlegen. Auf diese Weise kann die orthodoxe Tradition heute ihren Beitrag zur Debatte über das heilsgeschichtliche Problem leisten. Weil sich dieses Problem in der Orthodoxie nicht so direkt und so radikal stellt wie in der heutigen neutestamentlichen Theologie, muß der orthodoxe Theologe einen anderen Weg einschlagen, um an dieser Debatte teilnehmen zu können.

Eines der wichtigsten Kennzeichen der östlichen Theologie ist das Fehlen jeglicher Antithese zwischen dem Handeln Gottes in der Geschichte und der Annahme dieses Handelns durch die an seine persönliche Offenbarung glaubenden Menschen. Gnade und Natur stehen, trotz der menschlichen Sündhaftigkeit, nicht im Gegensatz zueinander, weil die Hauptbetonung auf der Überlegenheit des göttlichen Aktes in der Geschichte, auf Christi Sieg am Kreuz und vor allem seiner Auferstehung liegt.

Die Theologie der Väter des Ostens, das gesamte kirchliche Leben und besonders die symbolische Darstellung der eschatologischen Realpräsenz der Herrlichkeit Gottes in der Liturgie zeigen, daß die Orthodoxie eine maximal enge Verbindung von Zeit und Ewigkeit im geschichtlichen Jetzt kennt. Jeder Augenblick unserer Zeit kann im ekklesialen »*vūv*« durch das Erlebnis der Wiederaufnahme des Christusereignisses auf Grund der geschichtlichen Kontinuität der Gemeinde sowie der liturgischen synaxis mit dem eucharistischen Opfer in Erwartung der Wiederkunft des Herrn des Alls in seiner ganzen Herrlichkeit zum Träger der Ewigkeit in dieser Zeit und gleichzeitig zum Verbindungsglied nach hinten zum historischen Ereignis und nach vorne zur eschatologischen Vollendung werden. Die ganze Heilsgeschichte wird in der kirchlich-liturgischen Vergegenwärtigung symbolisch dargestellt und im Glauben erlebt. Dadurch kommt das innerste Wesen des Glaubens zum Ausdruck, daß 1. Glaube nie ein isoliertes Ereignis eines Individuums bleiben kann, sondern in jedem Augenblick neu persönliche Gemeinschaft

wirkt, und daß 2. das hic et nunc unserer Erfahrung vom einmaligen historischen Ereignis sowie von der endgültigen künftigen Vollendung abhängt.

Im Jetzt haben die Verfasser des Neuen Testaments übereinstimmend das Zentrum des kirchlichen und persönlichen Lebens zwischen der Anfangs- und Endzeit der Heilsgeschichte<sup>1</sup> und der Erneuerung der Glaubensentscheidung gesehen. Das »vūv« stellt den Akt der Vergegenwärtigung der Vergangenheit und der Zukunft in einem Augenblick dar, der nicht mehr mit zeitlichen Maßstäben zu bestimmen ist. Das »vūv« ist zeitlich gebunden, hat aber keine genau umrissene, faßbare Realität. Im Glauben wird es transparent, eine Zeitspanne, die von unbeschränkten zeitlichen Realitäten transzendent wird. Wenn die Bibel mit den Worten »ἵμερα σωτηρίας<sup>2</sup> oder »νῦν κατέρρο<sup>3</sup> auf die je neue Gelegenheit zur Erneuerung des Menschen als Glied der göttlich-menschlichen Gemeinschaft der Ekklesia aller Jahrhunderte hinweist, so erinnert sie uns mit ihrem »vūv« daran, daß unsere zeitlich bedingte Existenz und unsere momentan getroffene Entscheidung, um echt zu sein, gleichzeitig rückwärts und vorwärts blicken müssen. Durch diese dynamische, persönliche und existentielle Glaubensentscheidung vollzieht sich in verborgener Weise die Verbindung zwischen dem ewigen Logos, der in der Zeit erschienen ist, und dem menschlichen Dasein. Das biblische »vūv« ist die Stimme jeder christlichen Gemeinde an allen Orten und zu allen Zeiten, der Punkt, an dem sich die Kreuzesarme schneiden. Der vertikale Arm des Kreuzes verbindet in seiner historischen Gegebenheit die Ewigkeit des Logos mit der Geschichte, der horizontale den Anfang des einmaligen Geschehens in der Zeit mit dem Ende, dem Telos, der Vollendung.

Die orthodoxe Hymnologie ist ein lebendiges Beispiel dieser Tatsache. Bei allen kirchlichen Festen und Andachten findet diese erste, fundamentale Begegnung statt, bei der die Gemeinde das historische Ereignis des jeweiligen kirchlichen Festtags nicht einfach als Erinnerung an ein vergangenes Faktum, sondern als ein vergegenwärtigtes erlebt und besingt und in Erwartung der Vollendung die Herrlichkeit des wiederkommenden Herrn darstellt. Mit dem Wort »vūv« (oder »κατέρρο<sup>3</sup>« oder »ἵμερα<sup>2</sup>«) beginnen die meisten Weihnachts-, Epiphanias-, Passions- und Osterlieder. »Nun wird alles von Licht erfüllt auf und unter der Erde...« lautet der erste Kanon der Auferstehung; »Heute wird Christus in Bethlehem geboren«, oder »Da nun der 'κατέρρο<sup>3</sup>' für Deine Anwesenheit auf unserer Erde gekommen ist... bist Du jetzt in Deiner Herrlichkeit unter uns anwesend« singt zu Weihnachten die im heutigen Jetzt, aber zugleich zwischen den Zeiten versammelte Kirche.

Die Aufhebung der Verbindung zwischen Ewigkeit und Geschichte oder zwischen Vergangenheit und Gegenwart ist nicht notwendig für die Glaubensentscheidung des Einzelnen. Der existentielle Ausgangspunkt der Orthodoxie wird von Gemeinschaftsprinzip und Kommunikationserfahrung bestimmt. Der Existentialismus der Orthodoxie hat nichts mit dem Individualismus der Existentialia zu tun, sondern nur mit der Personalität des Gliedes der Ekklesia zu allen Zeiten und an allen Orten. Der wahre Existenzbegriff ist derjenige, der die Abhängig-

<sup>1</sup> Röm. 7, 6, Kol. 3, 8, 1 Joh. 2, 28, 2 Kor. 6, 2, Joh. 16, 32, Gal. 1, 23, Matth. 24, 21, Joh. 16, 24.

<sup>2</sup> 2. Kor. 6, 2.

<sup>3</sup> Röm. 13, 11.

keit des Einzelnen vom historischen Geschehen und gleichzeitig die Öffnung vorwärts zum Ende hin umfaßt. Existentielles Handeln bedeutet Übergang vom Individuum (*pro me*) zur Person (*pro nobis*) auf Grund einer echten, existentiellen Entscheidung, die ich zwar als Einzelperson treffe, die aber zugleich die gemeinsam mit allen durch das Wort Gottes Berufenen gegebene Antwort auf den Ruf Christi an seine historische Gemeinde »jetzt«, in der Vergangenheit und in der Zukunft darstellt. Die wahre persönliche Entscheidung vor Christus im existentiellen biblischen Sinne auf Grund des biblischen »Jetzt« ist ohne den historischen Kontext, die geschichtliche Kontinuität und die vor mir existierende und mich zur Antwort zwingende Heilsgeschichte unmöglich. Ohne diese Grundlage gibt es keine Möglichkeit wirklicher Entscheidung. Entscheidung nicht als willkürliche individuelle Wahl, sondern als persönliche Antwort auf den Ruf des erlösenden Wortes. Das Wesentliche am biblischen Kerygma, das durch das »*vūv*« Ereignis des persönlichen Glaubens wird, ist die Mitteilung und die bewußte Aufnahme der Botschaft des gemeinschaftsbedingten und gemeinschaftswirkenden Wortes Gottes. Der Christ steht nie isoliert in vertikaler Linie vor Christus, sondern empfängt, mit seiner Gemeinde aller Jahrhunderte in horizontaler Linie stehend, Christus als die geschichtliche Realität. Das Wort Gottes bedarf des Hörens des Einzelnen in der Predigt der Gemeinde. Das Wort ist ein tradentum in der Zeit, das nur in der in Kontinuität lebenden Gemeinde vor sich gehen kann. Es ist das von Generation zu Generation überlieferte Ereignis, das alle in einer ununterbrochenen Kette des Hörens verbindet. Die punktuelle, diskontinuierliche Beziehung des Einzelnen zu Christus setzt die lineare Realität des tradentum des Kerygmas der Ekklesia voraus. Sonst gäbe es keine geschichtliche Realität der Gegenwart Christi, und der ganze christliche Glaube und dessen existentielle Realität unterläge der Gefahr der Spiritualisierung und des Doketismus.

Diese Haltung der östlichen Tradition ist nicht das Ergebnis einer besonderen christlichen Weltanschauung oder eines philosophischen Systems, sondern röhrt von einer Denkweise her, die durch den ekklesiologischen Ausgangspunkt bestimmt ist. Ekklesiologie ist nicht nur ein Kommentar zur geschichtlichen Gemeinde und deren Definition allein auf Grund sichtbarer Elemente, sondern auch der unsichtbaren Realität der Anwesenheit Christi mitten unter seinem auserwählten Volk. Sie ist der Kommentar zur geschichtlichen Kontinuität des Handelns Gottes in unserer Zeit. Die Ekklesiologie beschäftigt sich mit der Ekklesia als göttlich-menschlicher und ewig-geschichtlicher Gemeinschaft. Alles sichtbare Handeln in jedem geschichtlichen Augenblick der Kirche wird durch den Glauben des Einzelnen eine Offenbarung der unsichtbaren Gegenwart des fleischgewordenen Logos und der geschichtlichen Gemeinde durch die Jahrhunderte. Im »Jetzt« der Kirche verbirgt sich der ewige Plan Gottes und seine Verwirklichung in der Zeit. Das »Jetzt« des kirchlichen Lebens enthält gleichzeitig im Glauben die Offenbarung der immer noch verborgenen Parousie Christi. In der Ekklesia und ihrem »Jetzt« werden Vergangenheit und Zukunft unmittelbar Gegenwart Christi. Die rein historische Auffassung des »ἐφ' ἀπαξ« als eines einmaligen Geschehens wie auch die rein futuristische eschatologische Sicht wird im kirchlichen Leben durch das von Anfang und Ende der Heilsgeschichte bestimmte »*vūv*« im Glauben des mit den Gläubigen aller Zeiten in Christus verbundenen Einzelnen überwunden<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Hebr. 9, 26-28.

Diese ekklesiologische Interpretation ist kein Ergebnis eines starren Ekklesiastizismus und redet auch nicht der Autorität der Kirche über den Einzelnen das Wort. Wenn ein Orthodoxer von Kirche oder von Realpräsenz Christi in der Zeit spricht, dann meint er etwas viel Tieferes. Es ist das, was die Kirche in der Zeit als dauerndes »Jetzt« im biblischen Sinn offenbart, indem sie die Realpräsenz Christi als Haupt in Verbindung mit seinem Leib durch den Heiligen Geist verwirklicht<sup>5</sup>. Es geht hier um mehr als bloße Ehrfurcht vor der herrlichen Vergangenheit oder unfehlbaren Autorität der Kirche als sakraler Institution. Das Zeitverständnis der östlichen Tradition auf Grund des biblischen »vūv«, der Glaube an die Kontinuität der Kirche als Zeichen des Weiterwirkens des einmaligen Christusereignisses, das Verständnis der Gegenwart als bereits angebrochener Endzeit wie auch das Erleben der ganzen vergangenen und zukünftigen Heils geschichte im kirchlichen »vūv« beruhen auf dem pneumatischen Fundament ihres Lebens und ihrer Theologie.

Gegenwart Christi bedeutet, daß der auferstandene Herr »jetzt« durch seinen Geist anwesend ist. Christus ist nicht mehr gegenwärtig wie unter seinen Jüngern und Zeitgenossen. Der verherrlichte, zur Rechten seines Vaters sitzende Christus herrscht auf verborgene Weise direkt in der Kirche und indirekt, durch sie, auf eine neue Weise in der ganzen Welt. Der Geist herrscht durch die uns von ihm gegebene Freiheit, d. h. durch die Erlösung am Kreuz. Jedes »Jetzt« der Kirche ist daher gleichzeitig das Damals, das »τότε« der historischen Gegenwart Christi, die von uns durch die Anamnese des Evangeliums in der Kirche wiederaufgenommen wird. Es gibt keinen Gegensatz zwischen dem einmaligen »τότε« und dem jeweiligen »vūv«, nur einen Unterschied; der darin liegt, daß wir damals ohne die Kommunion mit Christus waren, d. h. ohne das Wirken des Parakleten, das erst nach der Auferstehung Christi möglich war<sup>6</sup>. Der Paraklet wird uns seit dem Pfingsttag in jedem Augenblick als sicheres »ἀπαρθών« gegeben<sup>7</sup>. Er macht das einmalige Christusereignis gegenwärtig. Er empfängt von ihm und gibt uns allen ein »Jetzt«, das als verbindendes Moment in einem zeitlich unbeschränkten Kontinuum steht<sup>8</sup>. Er schafft aus dem Einmaligen das Ständige, das Dauernde, das Bleibende. Er macht das Statische zum Dynamischen, das Ontologische zum Ontisch-Existentiellen, das Individuelle zum Ekklesial-Persönlichen. Er, der Tröster und Spender aller Güter macht aus der punktuellen, vertikalen Linie der Begegnung des Einzelnen mit Christus die lineare, horizontale Heilsgeschichte in der Zeit. Die einmalige Fleischwerdung des Logos läßt im kirchlichen »Jetzt« alle Menschen an der ἐφ ἀπα- Energie Gottes in einem vergangenen Augenblick der Geschichte jetzt teilnehmen.

Mit dem Pfingsttag beginnt diese Periode der Zeit Christi. Pfingsten stellt den Anfang der Möglichkeit zur Vergegenwärtigung der Erlösung Christi in unserer Zeit dar. Pfingsten wird dann andererseits das Urbild der eschatologischen Grenze unserer Zeit, und zwar durch die im Namen Christi versammelte, eschatologische Gemeinschaft. Das »vūv« der Bibel muß immer so verstanden und erlebt werden,

5 Eph. 3, 16. 17. 21.

6 Gal. 4, 29. Hebr. 12, 26.

7 Darum ist die Zeit des ἀπαρθών immer mit dem Wirken des Heiligen Geistes verbunden:  
Eph. 1, 14. 2. Kor. 1, 22.

8 Joh. 16, 14.

daß die Versammlung der ganzen Menschheit die dauernde Anwesenheit des Pfingsttages als die zeitliche Verwirklichung des erlösenden Handelns Gottes in Christus und seine künftige Erfüllung darstellt. Jedes Mal wenn sich im »Jetzt« unserer Zeit die heutige kirchliche Gemeinschaft versammelt, um Gott zu bitten, seinen Geist herabzusenden, findet diese Sendung auf ähnliche Weise wie am Pfingsttage statt. Deshalb kann man die Zeit der Verwirklichung der Heilsgeschichte innerhalb unserer natürlichen Zeit als eine besondere Zeit bezeichnen, die allerdings nicht im Gegensatz zu der natürlichen Zeit steht<sup>9</sup>. Sie ist die Zeit des unmittelbaren Wirkens des Heiligen Geistes kraft der einmaligen Erlösung durch Christi Kreuz und Auferstehung.

Der pneumatologisch-ekklesiologische Ansatz ist entscheidend für das Verständnis der heilsgesichtlichen Zeit als besonderer Zeit, die sich seit dem Pfingsttage in ununterbrochener Kontinuität innerhalb unserer Zeit erstreckt. Der Auffassung der punktuellen, existentialistischen und vertikalen Beziehung mit dem einmaligen Christusereignis — einer Beziehung, die nur durch den Glauben wiederholbar ist — fehlt es an einer ausreichenden Pneumatologie. Bei der existentialistischen Haltung wird der richtige, christozentrische Ausgangspunkt zur christomonistischen Stellungnahme. Im biblischen Bild der trinitarischen Offenbarung bleibt das Christusereignis ein isoliertes, historisches Faktum ohne Möglichkeit, dauerndes und kontinuierliches Geschehen in der Geschichte zu werden, wenn der Hinweis auf das Pfingstereignis fehlt. Der Christomonismus ist eine Glaubensvoraussetzung, die unhaltbar ist im Blick auf die neutestamentliche Bedeutung des »νῦν«, nämlich die konkrete Entscheidung jedes Gläubigen als Mitglied der Gemeinde Christi aller Zeiten und das Zeugnis des Glaubens als Gemeinschaftsereignis<sup>10</sup>.

Die Frage nach der Heilsgeschichte wird häufig falsch gestellt, wenn man auf Grund einer falschen Auslegung das biblische »νῦν« nur punktuell, »staccato«, auf den Augenblick bezogen versteht, statt es als Glied der Kette der kirchlichen Zeit, d. h. des Wirkens des Parakleten durch die Jahrhunderte zu erleben. Die punktuelle Entscheidung des lebendigen Glaubens hat nur dann Bedeutung, wenn sie in einem Augenblick, einem »νῦν« getroffen wird, das in der linearen Kontinuität des Damals-jetzt-künftig steht. So wie es ohne Pfingstereignis keine Vergegenwärtigung des Kreuzes und der Auferstehung in der Zeit gibt, so gibt es auch ohne die Pfingstzeit im »Jetzt« der Entscheidung keine Verwirklichung derselben als dauernden existentiellen Ereignisses. Denn diese unsere Zeit ist eine besondere, eine verklärte Zeit in der Kontinuität der kirchlichen Gemeinschaft. Die Christuszeit ist nicht zuvorderst und nicht ausschließlich der Augenblick meiner Entscheidung, an das Christusereignis zu glauben. Diese individuelle Entscheidung setzt die Verwirklichung und Vergegenwärtigung des »ἐφ ἄπαξ« in Christo in der Geschichte durch die geschichtliche Gemeinde des Glaubens voraus. So sind alle Augenblicke der Geschichte durch diese neue, sichtbare und in der Zeit objektiv wirkende Realität untrennbar verbunden<sup>11</sup>. Mein »Jetzt« ist das Echo dieser Realität in einem bestimmten Augenblick. Meine existentialle Entscheidung schafft diese dauernde objektive Realität der Kontinuität der Christusgemeinde nicht; sie ist nur eine reflektierte Antwort auf das präexistente Zeitgeschehen, in das ich hineingenom-

9 Phil. 1, 5. 6.

10 Kol. 3, 1-4.

11 Kol. 1, 24. 26: «νῦν δὲ ἐφανερώθη, τοῖς ἀγίοις αὐτοῦ...,

men werde. Meine Entscheidung zum Glauben gehört wohl mir; ich bin frei, den Ruf des Evangeliums mit Ja oder Nein zu beantworten. Diese Freiheit ist das vorläufige, aber unbedingt notwendige Stadium vor meinem Eintreten in die Gemeinschaft mit den anderen, durch das ich in Abhängigkeit von dem objektiven Geschehen des Einmaligen in ununterbrochener Kontinuität komme. Der Heilige Geist wirkt in mir im »Jetzt« des erneuerten Glaubens, denn so wie damals am Pfingsttage wirkt er auch jetzt und in alle Zukunft, die Christusgemeinde, die er begründet hat, im »Jetzt« zusammen mit allen vergangenen und künftigen Gemeinden zu bewahren. Mein freies Ja ist Teil dieses mich überwindenden, objektiven, seit dem Pfingsttage in der Geschichte andauernden Ereignisses, von dem ich mich nicht loslösen kann, wenn ich mit Hilfe des Heiligen Geistes eine echte, existentielle Entscheidung in Christus treffen will.

Das wird verdeutlicht und verwirklicht in der Liturgie und besonders im eucharistischen Ereignis und im gepredigten Wort, das objektiv und klar vor mir und allen Gläubigen aller Zeiten dasteht, wie es geschehen ist und geschehen wird. Die Realität der Vergegenwärtigung ist die um den eucharistischen Tisch versammelte Gemeinde, die in jedem »Jetzt« des Kerygmas der Kirche auf das Wort Gottes hört. Eucharistie und Kerygma heben die Person des einzelnen Gläubigen nicht auf; im Gegenteil, die Objektivität der wirkenden Gnade Gottes macht, weil sie, durch die historische und gegenwärtig versammelte Gemeinschaft bestimmt, unbedingtes Kommunikationsmittel ist, den Menschen, der in Christus lebt, zum Glied der Gemeinschaft mit Gott, zu der er mit allen Gläubigen aller Zeiten gerufen ist. Im »Jetzt« der Eucharistie und des gepredigten Wortes erfüllt sich die Geschichte durch die Anwesenheit der lebendigen Gemeinde des Glaubens aller Zeiten und aller Welt<sup>12</sup>. Zeit und Raum verbinden sich mit dem »Jetzt« der Liturgie in der Sichtbarkeit der versammelten Gemeinde. Die gesamte Heilsgeschichte geschieht in jedem Augenblick, in dem Menschen am Leib Christi teilhaben und sein Wort hören. Die Zeit Christi wird durch das Erlebnis des »vōv« der erneuerten Entscheidung, durch die Realität der versammelten Gemeinschaft, die liturgisch alle Gemeinden der Vergangenheit und der Zukunft verkörpert, neu geschaffen und bekräftigt. Darum ist das Verständnis der Heilsgeschichte und ihrer Realität im »Jetzt« des individuellen Glaubens ohne den pneumatologisch-ekklesiologischen Ansatz und ohne liturgische und kerygmatische Verwirklichung undenkbar.

Es ist klar, daß diese Haltung weder starrer Historismus ist noch das Einmalige wiederholen will. Die pneumatologische und ekklesiologische Schau machen das unmöglich. Christus wird nur durch die von der versammelten Gemeinde an Gott, den Vater Christi, gerichtete Bitte um Herabsendung des Heiligen Geistes gegenwärtig. Christus ist »jetzt« im Geist und nur dort, wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind, realpräsent. Die Eucharistie ist einfach und klar Eucharistie des Opfers, d. h. eine Danksagung für die Realpräsenz Christi »jetzt« mitten in seiner Gemeinde. »Dies ist mein Leib« hat liturgisch gesehen und im »Jetzt« der Eucharistie eine doppelte Bedeutung: seinen Leib, d. h. die versammelte Gemeinde, und die Elemente der Eucharistie. Die Epiklese verlangt das Herabsenden des Geistes »auf uns und auf diese vorliegenden Elemente des Opfers«. Christus ist im »Jetzt« der Eucharistie in beiden unter uns gegenwärtig; zunächst objektiv durch den Geist und dann subjektiv, wie er es zu allen Zeiten seit Pfingsten war

12 1 Kor. 11, 26.

und sein wird. Auf dieser Grundlage wendet sich die eucharistische Anamnese des einmaligen Ereignisses nicht nur rückwärts zum historischen Geschehen am Kreuz, sondern auch vorwärts zum Ende der Zeit. Ja, in dem in der Eucharistie verwirklichten biblischen »Jetzt« erinnert sich, nach diesem pneumatologisch-ekklesiologischen Ansatz, die liturgische Gemeinde mehr an die Zukunft als an die Vergangenheit. Dieses Paradoxon ist das Hauptelement des liturgischen Erlebnisses im östlichen Gottesdienst, der deshalb manchmal so sehr mit einem übertriebenen Symbolismus überladen ist.

Wir sehen jetzt, daß das so verstandene und verwirklichte »νῦν« absolut keinen Historismus verbirgt. Im Gegenteil, das »νῦν« versucht nur, von der Sklaverei der Wiederholung zu retten, und verlangt gleichzeitig von jedem von uns als Mitglied der Gemeinde bewußte, existentielle Teilnahme an jedem Augenblick des kirchlichen Lebens. Man darf daher nicht, wie es des öfters geschehen ist, der östlichn Tradition vorwerfen, sie verstehe als die Kirche der Tradition, die keine Reformation oder Gegenreformation durchgemacht hat, die Heilsgeschichte rein historisch als ein vergangenes Geschehen und bestimme das »νῦν« und den »χαρός« nur von der Vergangenheit her. Man kann auf Grund der ganzen kerygmatisch-existentiellen Theologie des Ostens behaupten, daß hier die Kirchengeschichte auf keinen Fall mit der Heilsgeschichte oder Heilsökonomie identisch ist. Die Kirchengeschichte ist das Zeugnis des viel tieferen Geschehens der Heilsökonomie, d. h. seine lebendige und sichtbare Erscheinungsform in jedem »Jetzt« der besonderen Zeit des Geistes zwischen Pfingsten und dem Ende der Geschichte. Die Kirchengeschichte wird ständig und in jedem »Jetzt« des gegenwärtigen Lebens der Gemeinde neu verstanden, gereinigt und von innen her erneuert werden müssen. Denn Paradosis ist in dieser Theologie die ständig vergegenwärtigte Präsenz Christi durch den Geist in der Kirche im Blick auf das herrliche Ende der Geschichte. Paradosis ist mit der Kirchengeschichte und der Sichtbarkeit der Heilsökonomie in der Zeit zwischen der ersten und der zweiten Parousie Christi identisch. Als solche stellt sie die besondere Zeit des Geistes innerhalb der Zeit der Natur dar. Von da aus kann man mit Sicherheit sagen, daß das »νῦν« der Bibel und dessen Erlebnis in der Kirche, in der Eucharistie, und die heutige Mission die lebendige Stimme der Paradosis des kontinuierlichen Kerygmas in der Kirche ist. Denn Paradosis ist die je neue Einhelligkeit aller Glieder der Kirche, auf der Grundlage der Vergangenheit im »Jetzt« als alle Jahrhunderte umfassender Leib gemeinsam vorwärts zu schreiten. Die Bewegung ist im »Jetzt« auf Grund der Vergangenheit nach vorne ausgerichtet, einerseits durch die aktive Beteiligung des Einzelnen am Gemeinschaftsbewußtsein der Kirche und anderseits durch seine ständige ethische Metamorphose bis zu Christus, dem Archetypus ansteigend, der auch immer wieder vom Ende her »ἐρχεται», zu uns kommt<sup>13</sup>. Das ganze kirchliche Leben und die Liturgie sind durch diese Bewegung vom »Jetzt« an nach vorwärts gekennzeichnet. Durch ein so verstandenes und verwirklichtes »Jetzt« wird die Kirchengeschichte kritisch beleuchtet, allerdings ohne radikale Gegensätze, weil die Annahme der besonderen Zeit der Kirche als Heilsgeschichte oder verwirklichte Heilsökonomie im historischen kirchlichen Leben keine Aufhebung der besonderen existentiellen Haltung des Einzelnen im »Jetzt« des Glaubens bedeutet.

13 Offbg. 1, 4 22, 12. 17.

und in keiner Weise die Möglichkeit einer kritischen Betrachtung der Kirchengeschichte ausschließt.

Heilsgeschichte schließt eine verklärte Zeit des Geistes in der Kirche zwischen den zwei Parousien Christi ein. Sonst verfällt das ganze Mysterium der Inkarnation doketischer Kontemplation und individueller Phantasie. Obwohl die Orthodoxie nicht direkt in der Debatte über das heilsgeschichtliche Problem im Westen steht, darf man vielleicht doch angesichts ihres pneumatologischen Ausgangspunktes und der liturgischen Erfahrung von einem möglichen Beitrag der Orthodoxie als einer Versöhnungslösung zwischen historistischer und existentialistischer Haltung sprechen. Die Orthodoxie kann das Werk Oscar Cullmanns vollständig übernehmen, weil er den Gegensatz zwischen Heilsgeschichte und Existenz des Einzelnen überwunden hat und die »Zeit der Kirche« positiv als Zeit des Heiligen Geistes und die Liturgie als Ort der Vergegenwärtigung betrachtet. In Cullmanns in echt ökumenischem Geist geschriebenen Werken kommt nichts anderes zur Geltung als die Haltung der apostolischen Kirche aller Jahrhunderte und das Zentrum des Glaubens aller Gemeinden der einen ungeteilten Kirche in Ost und West.

PIERRE-YVES EMERY

## Histoire du salut et sacrements *sous l'angle de la marche des chrétiens vers l'unité*

Théologien par excellence — c'est-à-dire aussi bien défenseur que témoin et célébrant — de ce thème fondamental qu'est l'histoire du salut, Monsieur O. Cullmann est aussi l'un des exégètes protestants qui revient le plus souvent et le plus longuement sur le culte et les sacrements. Ce n'est pas là une vague coïncidence; le culte et les sacrements sont apparus effectivement, à celui dont la tâche et la grâce très particulières consistent à scruter et expliquer le Nouveau Testament, en corrélation étroite et privilégiée avec le salut compris comme une histoire. C'est ce que, très brièvement nous relèverons pour commencer. Nous essaierons alors, dans l'intention de rendre un modeste hommage au travail du professeur Cullmann, de montrer un des aspects de sa fécondité oecuménique. Il nous semble en effet que la réconciliation des chrétiens, divisés sur les sacrements, est commandée par leur souci de mieux restituer ces derniers par rapport au salut compris et vécu comme une histoire.

### *1. Histoire du salut, culte et sacrements selon O. Cullmann*

En se faisant chair, la Parole de Dieu, dans sa plénitude, est devenue histoire<sup>1</sup>, donnant ainsi aux événements antérieurs de l'histoire sainte leur plein accomplissement et déterminant définitivement le sens du temps qui suivra<sup>2</sup>. Tous les événements du passé, du futur et du présent sont ramassés en un seul, comme en leur point sommital et central: la mort en croix de Jésus et la résurrection qui la suit<sup>3</sup>. Dans le Christ, le dessein de Dieu est pleinement accompli, le mystère de l'économie du salut est révélé et réalisé, l'éon final a fait irruption, sans pour autant avoir cessé d'être encore objet d'attente pour les hommes. Par ses actes non moins que par sa parole, le Christ opère en même temps qu'il annonce l'œuvre rédemptrice de Dieu<sup>4</sup>. «Qui dit Jésus dit histoire»: le Christ est médiateur du plan divin tout entier, du passé au futur en passant par le présent: et ce, par la courte période qu'il a vécue en ce monde<sup>5</sup>. L'histoire est donc ici tout autre chose qu'un simple cadre<sup>6</sup>, et si l'économie du salut prend effectivement la forme d'une histoire,

1 *Christ et le temps*, Neuchâtel 1947, p. 16.

2 *Ibid.*, p. 51.

3 *Heil als Geschichte*, Tübingen 1965, p. 68.

4 *Ibid.*, p. 90.

5 *Les sacrements dans l'Evangile johannique*, in *La foi et le culte dans l'Eglise primitive*, Neuchâtel 1963, p. 135.

6 *Christ et le temps*, p. 19; *Heil als Geschichte*, *passim*.

c'est notamment qu'elle comporte une contingence, qu'elle fait place, mystérieusement, à la possibilité d'un refus de l'homme<sup>7</sup>, autrement dit qu'elle veut susciter un dialogue, une alliance, une communion, où la liberté de la réponse est la condition d'un amour authentique.

Que l'incarnation du Verbe soit l'accomplissement du plan de Dieu sans pour autant mettre fin à l'attente des croyants, voilà ce qui caractérise paradoxalement la période présente, toute déterminée par l'éphapax du Christ, et toute soulevée par une attente fondée sur ce qui est accompli, autrement dit tendue entre le «déjà» de la résurrection du Seigneur et le «pas encore» de sa parousie. Le Saint-Esprit, caractéristique des derniers temps, est donné et agit, mais à titre d'arrhes et de prémisses<sup>8</sup>, anticipant l'avenir sur la base de ce qui a été réalisé dans le passé par le Christ<sup>9</sup>. Déterminée par l'accomplissement du plan de Dieu en Jésus-Christ, et fondée sur la royauté du Christ sur le monde<sup>10</sup>, la période présente conserve cependant sa valeur temporelle propre dans l'histoire du salut<sup>11</sup>; elle n'ajoute rien à l'événement unique du Christ, mais elle en constitue le déploiement dans l'histoire<sup>12</sup>: temps de la mission auprès des païens<sup>13</sup> et de l'intégration de tout le cosmos à l'histoire du salut<sup>14</sup>.

Glorifié, le Christ est présent dans ce monde par son corps l'Eglise, laquelle est, du même coup, bien que composée d'hommes encore atteints par le péché, le lieu dans lequel et à partir duquel le Saint-Esprit oeuvre ici-bas, le corps de la résurrection<sup>15</sup>. Ce rôle de corps amène l'Eglise à participer, en la prolongeant, à la médiation du Christ: «c'est de là qu'il exerce, dans les cieux et sur la terre, cette souveraineté que Dieu lui a transmise» et qui n'est encore discernable que par la foi<sup>16</sup>. De même, l'Eglise, dans la tension qu'elle vit par la puissance du Saint-Esprit entre le présent et le futur, a part, pour ainsi dire, à la souveraineté de Dieu sur le temps<sup>17</sup>.

Parler de l'Eglise en ces termes, c'est être conduit immédiatement à remarquer que tout cela se réalise très particulièrement dans le culte, dans la liturgie, anticipation de la fin, qui n'a d'autre sens que l'édification du corps du Christ ressuscité<sup>18</sup>. On pourrait s'étonner que O. Cullmann voie essentiellement le but du culte dans l'édification de l'Eglise, et non d'abord ou aussi dans la louange de Dieu. C'est peut-être qu'il faut donner à ce concept d'édification un sens assez compréhensif pour y inclure la louange: une édification toute à la gloire de Dieu, comme l'est elle-même l'oeuvre médiatrice du Seigneur.

Le culte, avec la prédication missionnaire de l'Eglise, est la forme par excellence que prend l'histoire du salut passée et à venir pour s'actualiser<sup>19</sup>. La célé-

7 *Heil als Geschichte*, p. 60.

8 *Christ et le temps*, p. 109.

9 *Le culte dans l'Eglise primitive*, in *La foi et le culte dans l'Eglise primitive*, p. 128.

10 *Christ et le temps*, p. 105.

11 *Ibid.*, p. 22.

12 *Heil als Geschichte*, p. 82, 269, etc.

13 *Christ et le temps*, p. 111; *Heil als Geschichte*, p. 228.

14 *Heil als Geschichte*, p. 233 s.

15 *Ibid.*, p. 234.

16 *Christ et le temps*, p. 76.

17 *Ibid.*, p. 52.

18 *Ibid.*; cf. aussi *Le culte dans l'Eglise primitive*, p. 127.

19 *Heil als Geschichte*, p. 288.

bration de l'année liturgique n'a pas d'autre sens que de nous faire vivre dans le présent le déploiement de l'événement rédempteur passé. Rien n'exprime mieux que ce lien liturgique entre le passé et le présent, le fait que les événements du Christ ne sont pas ponctuels, mais doivent être valorisés dans leur dimension historique<sup>20</sup>. Et c'est aussi pourquoi le culte chrétien — comme celui des Juifs — devient incompréhensible et perd son caractère propre s'il n'est vu et vécu en rapport étroit avec les événements passés et à venir de l'histoire du salut<sup>21</sup>.

Ce qui demeure délicat, c'est de prendre au sérieux la réalité de cette actualisation qui s'opère dans la liturgie — c'est déjà toute la conception néotestamentaire du culte<sup>22</sup> — sans relativiser d'autant l'*éphapax* des événements du salut. Il ne peut s'agir d'une répétition, ni d'une présence matérielle de ces événements. Comment alors expliquer leur présence? — Par le fait que le Christ lui-même est présent et agissant dans le culte, lui en qui la tension entre «déjà» et «pas encore» n'existe plus, lui qui est aussi bien le Crucifié et le Ressuscité que Celui qui vient, mais qui présentement est d'abord Celui qui règne<sup>23</sup>. De plus, comme le montre particulièrement l'Evangile de Jean, le Fils ne s'est pas engagé dans l'histoire sans continuer de la dominer de sa transcendance, de son éternité, et c'est pourquoi, en lui, les époques de l'histoire du salut sont comme ramassées ensemble<sup>24</sup>. Ainsi, ce n'est pas en eux-mêmes, dans leur matérialité, que les faits du salut sont actualisés, mais en tant qu'ils appartiennent à l'existence du Christ: «Là où le Christ est aujourd'hui lui-même présent, là est rendue visible dans toute son extension l'œuvre qu'il a accomplie dans l'histoire du salut.»<sup>25</sup> C'est dans ce sens qu'il faut concevoir l'anamnèse chrétienne (ou le «rappel» dont parle saint Jean à propos du Paraclet) comme une réalité objective, une manière pour nous de «réellement vivre le passé»<sup>26</sup>.

Si tout ceci est vrai du culte, c'est que celui-ci, comme l'a répété maintes fois O. Cullmann, a pour sommet, pour centre et pour marque propre la célébration de l'eucharistie. C'est à propos de cette dernière que ce que nous venons de voir concernant la présence du Christ se réalise vraiment. Pour saint Paul la cène est la seule occasion où le «pas encore» paraît levé<sup>27</sup>. L'eucharistie n'actualise-t-elle pas en un seul mouvement les phases décisives de l'histoire du salut: la cène du Jeudi saint, les repas avec le Ressuscité, le banquet messianique à venir<sup>28</sup>? Quant à l'Evangile de Jean, si son intention générale est de montrer l'identité entre le Seigneur glorieux et Jésus incarné, les sacrements y apparaissent très spécialement comme des actes présents du Christ, sur la base des événements toujours actuels de sa vie terrestre<sup>29</sup>. A travers ces actes historiques uniques et cependant actuels, nous avons part au Christ et à son œuvre<sup>30</sup>.

20 *Ibid.*

21 *Ibid.*, p. 294.

22 *Ibid.*, p. 290.

23 *Ibid.*, p. 290 s.

24 *Ibid.*, p. 261 s.

25 *Ibid.*, p. 291.

26 «Das wirkliche Erleben der Vergangenheit», *ibid.*, p. 292.

27 *Ibid.*, p. 235.

28 *Ibid.*, p. 291.

29 *Les sacrements dans l'Evangile johannique*, et *Heil als Geschichte*, p. 245 ss, 256 ss.

30 *Les sacrements dans l'Evangile johannique*, p. 209. L'auteur ne traite de l'eucharistie que sous l'angle du don que le Christ a fait de sa vie *pour nous*. Mais l'eucharistie est tout

Est-il nécessaire de préciser que les sacrements, en tant qu'actes personnels du Christ qui vient à nous, requièrent la foi<sup>31</sup>? La foi qu'il est juste de comprendre comme une décision existentielle de la personne, mais, plus précisément, la foi qui consiste pour l'homme, face justement aux événements de l'histoire du salut qui existent en eux-mêmes, à s'insérer dans cette histoire<sup>32</sup>, pour qu'elle devienne sa propre histoire.

## 2. *Les sacrements, objet de tension confessionnelle*

Il s'avère que les controverses et les oppositions confessionnelles occidentales sur les sacrements sont déterminées en grande partie par le problème théologique du temps — plus précisément par le rapport entre l'éphapax et son actualisation. O. Cullmann y a fait allusion plusieurs fois: l'accent des protestants sur l'unicité et la plénitude définitive des événements du Christ incarné risque d'avoir pour effet la méconnaissance de la période présente de l'histoire du salut; l'éphapax demeurerait un passé dont la foi aurait à nous rendre contemporains. Au contraire, les catholiques, en valorisant le présent du temps de l'Eglise, risquent de ne plus toujours sauvegarder parfaitement l'unicité des actes historiques du Christ. L'actualisation est menacée plus ou moins d'apparaître comme une répétition<sup>33</sup>.

Dans les deux cas d'ailleurs ce qui est méconnu, c'est le lien vivant créé dans le Christ entre le passé et le présent. La tendance commune de la position protestante moyenne, comme celle de la théologie catholique moyenne, c'est de limiter le fait du salut à un passé historique<sup>34</sup>. Dans le premier cas, c'est la foi seule qui permet de rejoindre ce passé — non sans courir le risque de devenir un souvenir intellectuel ou sentimental, et en tout cas subjectif; le sacrement alors, pour ne pas sembler mettre en question la plénitude des actes du Christ, ne peut revêtir qu'une vertu cognitive, et apparaître comme un signe au sens étroit de ce terme<sup>35</sup>.

Dans le second cas, c'est le «pouvoir» sacramental transmis à l'Eglise dans le passé apostolique, qui permet au chrétien de recevoir dans le présent la grâce acquise pour lui par le Christ. L'accent est mis ici sur ce qu'opère, ou «cause», le sacrement considéré plus ou moins pour lui-même, comme une réalité qui, à la limite, pourrait sembler s'ajouter aux événements du salut, ou les reproduire, et relever essentiellement de l'Eglise; celle-ci serait chargée de continuer l'œuvre du Christ en l'exploitant à travers le temps.

en même temps l'actualisation dans l'Eglise du sacrifice d'amour et de louange du Fils pour le Père, fondement du sacrifice de l'Eglise. Sur ce sujet, l'auteur n'a que quelques remarques restrictives, en passant (cf. *Heil als Geschichte*, p. 291), qui montrent que le sujet n'a pas vraiment retenu son attention.

31 *Les sacrements dans l'Evangile johannique*, p. 209.

32 *Heil als Geschichte*, p. 51.

33 *Christ et le temps*, p. 103, 119 s, 123; *Heil als Geschichte*, p. 291. Curieusement l'auteur (*Christ et le temps*, p. 120) conteste même aux catholiques l'adéquation du terme d'«actualisation» (*Vergegenwärtigung*) qu'il emploie pourtant lui-même. Nous pensons qu'il vise ici l'idée d'une actualisation du fait dans sa matérialité, et qu'il s'est mieux expliqué sur ce sujet dans *Heil als Geschichte*.

34 Cf. M. Thurian, *L'eucharistie, mémorial du Seigneur, sacrifice d'action de grâce et d'intercession*, Neuchâtel 1959, p. 247.

35 C'est la conception barthienne du baptême, dont O. Cullmann (*Le baptême des enfants et la doctrine biblique du baptême*, Neuchâtel 1948, C.T.A.P., 19-20, p. 20) a critiqué le rétrécissement par rapport à ce que l'Ecriture dit du baptême.

Ainsi, l'opposition bien connue (et combien fausse!) entre une compréhension symbolique et une conception réaliste du sacrement relève d'une commune difficulté à relier l'éphapax du salut au présent de l'histoire du salut. De là aussi — à la limite — les oppositions entre la foi de laquelle paraît dépendre l'efficacité du sacrement, et un sacramentalisme qui semble devoir se passer de la foi; ou encore entre une tendance rationaliste qui fait du sacrement un simple signe de langage, et une tendance ritualiste, automatique, et presque magique, à force de souligner, dans des catégories physiques, l'efficacité du sacrement<sup>36</sup>.

Cette commune difficulté à rendre compte de l'actualisation du salut, catholiques et protestants l'ont, semble-t-il, héritée — bien que les uns contre les autres — du Moyen-Age. Il faut sûrement la faire remonter à la lutte anti-arianne qui a si fortement marqué le haut Moyen-Age occidental; l'accent placé sur la divinité du Christ le sera au détriment de son humanité glorifiée, en laquelle s'opère la médiation<sup>37</sup>. C'est risquer d'éloigner le Christ — de l'éloigner dans le «ciel», mais surtout de limiter son œuvre au passé de l'incarnation — et de devoir souligner d'autant plus (en l'isolant peu ou prou de la sienne) la médiation de l'Eglise, du célébrant, des sacrements. Du même coup la notion de mystère (qui comprend celle d'histoire du salut) se modifie, s'amincit, devient synonyme de secret, de caché: une liturgie qu'on suit de loin<sup>38</sup>.

C'est dans le haut Moyen-Age déjà qu'on peut discerner ce mouvement par lequel, tout en même temps que dans la liturgie eucharistique la consécration prend une place hors-pair, le célébrant tend à apparaître comme le sujet de la liturgie<sup>39</sup>, ce qui n'est pas seulement au détriment du rôle de l'assemblée, mais aussi — et c'est important pour notre sujet — au détriment du rôle du Christ comme président de la liturgie et personnellement à l'œuvre dans les sacrements.

Ces divers changements de perspective — légers au départ — se sont accentués<sup>40</sup>, sous l'influence principalement de ce que l'on peut appeler l'esprit germanique, qui, après avoir suscité la réaction anti-arianne, a marqué de manière directe la théologie occidentale<sup>41</sup>. On peut noter ainsi que l'accent sur la présence réelle du Christ dans les espèces eucharistiques, au détriment du thème du mémorial sacrificiel, du mystère, coïncide, à partir du IXe siècle, avec l'accession des peuples germaniques à leur majorité. La vision antique, globale et objective, qui unit Dieu et le monde, le symbole et la réalité de la présence, fait place peu à peu à une pensée qui, séparant fortement Dieu et la création, saisit difficilement l'unité, dans le culte, de l'action mystérieuse en laquelle Dieu et l'homme sont engagés. On se met dès lors à osciller entre une compréhension rationnelle, spiri-

36 Cf. les «Réflexions» de A.-M. Henry, *Initiation théologique*, t. IV, Paris 1956, p. 447 et E. H. Schillebeeckx, *Le Christ, sacrement de la rencontre de Dieu* (trad. du néerlandais), Paris 1960, p. 27.

37 J. A. Jungmann, «La lutte contre l'arianisme germanique», in *Tradition liturgique et problèmes actuels de pastorale*, (trad. de l'allemand), Le Puy-Lyon 1962, p. 15 ss, 81 ss.

38 *Ibid.*, p. 17.

39 Cf. *ibid.*; F. X. Arnold, «Sujet et forme de la liturgie chrétienne» (trad. de l'allemand), in *Eglise et tradition*, ouvrage collectif, Le Puy-Lyon 1963, p. 211 ss; O. Casel, *Faites ceci en mémoire de moi* (trad. de l'allemand), Paris 1962, p. 126.

40 Cf. le tableau sévère qu'en brosse J. A. Jungmann, in «La vie liturgique à la veille de la Réforme», in *Tradition liturgique et problèmes actuels de pastorale*, p. 87 ss.

41 Cf. J. A. Jungmann, «La lutte contre l'arianisme germanique», p. 22 s, et surtout O. Casel, *op. cit.*, p. 126 ss, 142 ss, dont nous résumons ici une partie des analyses.

tualiste, désincarnée du mystère, du symbole, et un réalisme massif, matérialisant en ce qui concerne l'effet du sacrement. Et c'est du même coup le rapport entre le mystère du Christ et son actualisation liturgique qui devient difficile à saisir.

De fait, si le terme de *repraesentatio* prend plus ou moins le sens d'une imitation allégorique du passé, laquelle se situe au niveau de la pensée, non du réel, alors ce qu'il y a de réel dans le sacrement va apparaître, de la part de l'Eglise, comme un acte nouveau par rapport au sacrifice du Christ, dont l'unité est ainsi compromise<sup>42</sup>. L'idée d'une reproduction en quelque sorte anecdotique du sacrifice du Christ dans la messe n'est pas le fait de la grande scolastique, de saint Thomas en particulier<sup>43</sup>, mais c'est la pente de beaucoup d'explications de la messe au cours du Moyen-Age<sup>44</sup>, qui contribuent à modeler la théologie et la pratique décadentes auxquelles auront surtout affaire les Réformateurs. Et l'on peut penser que la Réforme comme la Contre-Réforme, dans leur ensemble, ne sont pas vraiment sorties des contradictions qu'elles héritaient du passé.

Ces notations rapides suffisent à montrer 1) que l'unité des chrétiens d'Occident, dans le domaine de la théologie des sacrements, passe par un renouveau d'attention concernant le mystère de l'histoire du salut, et surtout 2) que le rapport, en cette dernière, du passé de l'incarnation et du présent de l'Eglise dépend immédiatement de la vision qu'on a de la médiation du Christ. Que celle-ci soit conçue comme seulement passée, et aussitôt les sacrements ou bien perdent plus ou moins leur sens, ou bien tendent à se juxtaposer à l'événement du Christ.

Ce coup d'œil historique nous ayant montré, comme en négatif, la justesse des vues d'O. Cullmann évoquées dans notre premier paragraphe, nous nous proposons d'illustrer positivement, par quelques exemples, comment l'œcuménisme actuel, en un mouvement de concentration sur le mystère du Christ, Seigneur de l'histoire, est bel et bien en train de surmonter les oppositions séculaires dont les sacrements étaient la cause entre les chrétiens.

### 3. *Le Rapport de Foi et Constitution sur le baptême (1960)*<sup>45</sup>

Comment, au sein d'une commission théologique comprenant la gamme des tendances «catholiques» et «protestantes» représentées dans le Conseil œcuménique des Eglises, allait-on procéder pour parvenir à un texte doctrinal commun sur le baptême<sup>46</sup>? Fallait-il partir des pratiques et des opinions théologiques de chaque Eglise et les comparer? Et considérer comme un point de départ nécessaire les oppositions sur le rôle de la foi ou sur l'effet du sacrement, ou encore sur le pédobaptisme? Mais *Foi et Constitution* sait par expérience que la théologie comparée exaspère le confessionalisme et conduit à des impasses. C'est le principe dégagé à la Conférence de Lund (1952) qui vaut ici comme ailleurs: partir du centre commun, le Christ et son œuvre, pour aborder alors les points de doctrine qui font problème. Aussi la commission théologique peut-elle définir sa tâche:

42 C'est ce que O. Casel (*op. cit.*, p. 157 s.) discerne chez saint Albert le Grand, avec des prolongements jusque chez des auteurs récents.

43 Cf. O. Casel, *op. cit.*, p. 158 ss.

44 Cf. J. A. Jungmann, «La vie liturgique à la veille de la Réforme», p. 96 s; L. Bouyer, *La vie de la liturgie*, Paris 1956, p. 30.

45 Ed. française in *Un seul Seigneur, un seul baptême*, Document de la Commission de *Foi et Constitution*, No 29, *Verbum Caro*, 1960, p. 41 ss.

46 *Ibid.*, p. 41 ss, 62 s.

«concentrer toute notre attention sur cette question centrale de la référence chrétologique du baptême et de sa place dans le contexte de l'histoire du salut». La signification du baptême n'apparaît qu'en considération de l'œuvre rédemptrice de Jésus, qui se manifeste activement dans son Eglise (p. 45).

En liaison avec le baptême de Jean — éclairé lui-même par le rapport entre le symbolisme de l'eau et le renouvellement de l'alliance selon l'Ancien Testament — le baptême chrétien ne se comprend qu'à partir du baptême de Jésus, accompli par sa mort, sa résurrection, et par la Pentecôte qui en est la conséquence directe. La Pentecôte est pour l'Eglise la réplique du baptême de Jésus: le Saint-Esprit descend sur le corps ecclésial du Christ comme il est descendu sur son corps humain; dès lors le baptême du chrétien, dont la célébration est confiée à l'Eglise, se réfère au Christ par cette dernière. Le baptême consacre l'homme comme membre du peuple messianique, de même que le baptême de Jésus a consacré celui-ci comme Messie et Serviteur souffrant. Et de même que par son baptême le Juste s'est rendu solidaire de tous les hommes, ainsi le baptême du chrétien rend celui-ci personnellement solidaire du Christ (p. 45—50). Alors il devient possible — et nécessaire — de considérer le baptême comme un acte du Christ à travers celui de l'Eglise, et de comprendre ainsi le réalisme avec lequel saint Paul, par exemple, en parle. «Par le baptême, ma courte vie est assumée (...) dans le grand mouvement de l'histoire du salut, et c'est ainsi qu'elle est entraînée vers un accomplissement eschatologique à la parousie du Christ» (p. 52).

La conséquence théologique de cette vision *heilsgeschichtlich* du baptême c'est de donner une place centrale et un sens extrêmement plein et englobant au thème de la participation (ou incorporation): participation, au sein de l'Eglise et dans l'histoire du salut, au mystère même de la vie du Christ, véritable régénération en vue de la vie nouvelle (p. 52—54). Remarquons-le: ce thème de la participation, pour décrire le mode de réalisation du plan de Dieu suppose, dans la rencontre étroite de l'alliance, l'antériorité et l'objectivité de l'œuvre de Dieu tout aussi bien que l'acquiescement existentiel et responsable de l'homme. Et aussitôt — comme par miracle! — ce puissant réalisme sacramental, bien loin de paraître relativiser la foi et tomber dans l'automatisme, inclut au contraire la foi — on aimerait dire: s'identifie avec elle. De fait, si la foi n'est rien d'autre en définitive que la vie nouvelle, «l'attitude propre de l'être qui s'ordonne et s'ouvre tout entier à Jésus-Christ» (p. 53), elle est, comme le baptême, avec lui et *par* lui, un acte en nous du Saint-Esprit (sur la base de la rédemption en Jésus-Christ) et un acte de l'homme confessant le salut de Dieu (p. 54—56). Il y a plus: le problème même du pédo-baptisme se trouve ainsi renouvelé, c'est-à-dire arraché à l'opposition d'un subjectivisme individuel et d'un objectivisme corporatif (p. 57); et le baptême, au lieu d'être considéré en lui-même comme un rite d'entrée, apparaît d'emblée comme un mystère eschatologique qui inclut toute la vie chrétienne (son action de grâce, son service, son combat entre la chair et l'Esprit) et qui appelle directement les autres aspects sacramentels (l'eucharistie très particulièrement) que prend ici-bas le mystère du salut (p. 58—63).

Voilà comment, dans ce très beau rapport, la référence rigoureuse au Christ et à l'histoire du salut permet de surmonter — en intégrant ce qu'elles comportent d'authentique — les oppositions confessionnelles. La controverse sur l'efficacité du baptême, ou sur son rôle purement cognitif (afin de sauvegarder l'unicité de

la croix et de la résurrection) se trouve dépassée: certes le baptême est efficace — l'histoire du salut ne se termine pas à la Pentecôte — mais «son efficacité est celle de l'action rédemptrice du Christ» (p. 63).

Il se trouve que ce rapport de *Foi et Constitution* sur le baptême, par sa démarche théologique, n'illustre pas seulement d'une manière générale la liaison étroite que défend O. Cullmann entre les sacrements et l'histoire du salut. Car on ne peut qu'être frappé par l'accord de détail qui existe entre la première partie de ce texte et l'étude que l'exégète de Bâle a consacrée à la doctrine biblique du baptême<sup>47</sup>. En montrant comment le baptême, sans être une répétition de l'éphapax, ne constitue pas seulement une grâce cognitive mais aussi «causative», non seulement un symbole mais une incorporation effective au Christ<sup>48</sup> — une actualisation de l'histoire du salut dans un acte de l'Eglise —, le professeur Cullmann frayait un chemin pour l'oecuménisme.

#### 4. *La Constitution conciliaire sur la liturgie et l'histoire du salut*

Si la *Constitution* que Vatican II a promulguée sur la liturgie fixe les bases et le cadre de la réforme de la liturgie de l'Eglise catholique, il faut noter que ce texte est lui-même la reconnaissance et l'aboutissement d'un renouveau liturgique catholique qui date de plusieurs années. Le thème central de ce renouveau a été et reste le mystère pascal<sup>49</sup>, la réalisation du dessein de Dieu dans l'histoire, par l'événement unique (donc non réitérable) et définitif (donc permanent) du Christ. Le thème de l'histoire du salut est ainsi à la clé de ce renouveau, avec le thème de l'Eglise (en particulier dans sa liturgie) comme actualisation et réceptacle de cette œuvre dans le temps présent et jusqu'à la parousie. Et il est indéniable que ce renouveau, en doctrine des sacrements, porte des fruits oecuméniques sans même peut-être l'avoir cherché.

La place nous manque pour analyser sérieusement la *Constitution* sur la liturgie<sup>50</sup> dans cette perspective d'histoire du salut qui lui est essentielle, et dans cette perspective oecuménique qui lui est plus qu'accidentelle. Nous nous bornerons ici encore à une petite esquisse.

Posant les principes de la restauration de la liturgie, la *Constitution* rappelle que, à la plénitude des temps, le Christ, par l'humanité qu'il a assumée, réalisa notre salut (auquel préludaient les œuvres de Dieu dans l'ancienne Alliance) (I, 5). L'envoi du Fils se prolonge conjointement par la mission du Saint-Esprit et celle des apôtres, ces derniers n'ayant pas seulement pour tâche d'annoncer l'œuvre du salut, mais de l'«exercer» par les sacrements qui insèrent les hommes dans le mystère pascal, et autour desquels gravite toute la liturgie (I, 6). Ce culte, ces sacrements que l'Eglise célèbre, le Christ lui-même y est présent, comme leur ministre principal et comme leur puissance, lui qui est aussi présent dans la parole

47 *Le baptême des enfants et la doctrine biblique du baptême.*

48 *Ibid.*, p. 30. Son refus (p. 31) de l'*opus operatum* — quoi qu'on puisse penser de la formule — ne vise qu'une fausse compréhension de cette expression; celle-ci, en théologie catholique, ne veut rien dire d'autre que ce que défendent O. Cullmann et *Foi et Constitution*: à savoir non pas que le baptême se passe de la foi, mais qu'il est un acte du Christ et qu'il le demeure indépendamment de la foi.

49 N'est-ce pas d'ailleurs par le *triduum pascal* que, déjà sous Pie XII, la réforme liturgique a débuté pour l'ensemble du rite romain.

50 Edition du texte latin et trad. française in *La Maison Dieu*, 76 (1963).

lue et prêchée, et dans la prière de l'Eglise<sup>51</sup>. Ainsi le Christ associe l'Eglise et chacun de ses membres à son oeuvre sacerdotale, toute à la gloire du Père et pour la sanctification des hommes. La liturgie est le lieu par excellence où l'Eglise, unie à sa Tête, apparaît et est édifiée (un thème cher à O. Cullmann) dans ce qu'elle est authentiquement: temple de Dieu, corps et sacrement du Christ (I, 7 et Préamb., 2). En tout cela la liturgie terrestre est avant-goût et attente eschatologique de la liturgie céleste (I, 8); et pour toutes ces raisons, sans être la seule activité de l'Eglise (I, 9), elle constitue, spécialement dans l'eucharistie, le sommet, la source, le lieu d'intégration de tout l'agir terrestre de l'Eglise (I, 10). C'est ce qui entraîne la nécessité d'une participation spirituelle, active, fructueuse de tous à la liturgie — avec la formation que cela implique (I, 11); et c'est aussi pourquoi la formation spirituelle du clergé, en ses diverses disciplines, devra «faire ressortir le mystère du Christ et l'histoire du salut, de telle sorte qu'on voie apparaître le lien (de ces disciplines) et l'unité de la formation sacerdotale» (I, 16).

La *Constitution* revient sur l'idée que la parole contribue à actualiser la venue du Christ: «Dans la liturgie, Dieu parle à son peuple, le Christ annonce encore l'évangile» (I, 33), et la prédication, dont la source est l'Ecriture et la liturgie, a pour mission d'annoncer «les merveilles de Dieu dans l'histoire du salut qui est le mystère du Christ»; un mystère qui ne relève pas simplement du passé, mais «qui est toujours là présent et actif parmi nous, surtout dans les célébrations liturgiques» (I, 35).

Le chapitre sur l'eucharistie, qui, très sobrement, se borne à rappeler l'essentiel de ce mystère, sous-entend que le sacrifice du Christ est accompli une fois pour toutes: la cène, est-il dit, a été instituée en vue de le «perpétuer» (entendons: de rendre toujours présent ce qui a été accompli une fois) dans un mémorial confié à l'Eglise; le Christ y est reçu comme aliment, l'âme y est comblée de grâce et le gage de la gloire future nous y est donné (II, 47). — Il nous a semblé que, par ailleurs, la *Constitution* parle du sacrifice comme de l'acte suprême du Christ, auquel l'Eglise participe par la célébration de ce mystère et la communion, et que le texte évite d'insister sur le sacrifice de l'Eglise comme si ce dernier était en quelque manière son oeuvre propre. Traitant des autres sacrements dans leur ensemble, la *Constitution* a tenu à souligner que leur efficacité inclut leur qualité de signes, et donc la foi à laquelle s'adressent ces derniers et dont le rôle est de recevoir fructueusement la grâce signifiée. Supposant la foi, mais aussi la nourrissant, la fortifiant et l'exprimant, les sacrements «sont dits sacrements de la foi»<sup>52</sup>.

Abordant le cycle liturgique, la *Constitution* marque particulièrement bien qu'il est la commémoration et le déploiement dans le temps de l'oeuvre salvatrice du Christ: les fêtes et les dimanches sont, d'une certaine manière, l'actualisation des mystères dont les fidèles peuvent ainsi recevoir la grâce de salut (V, 102).

Pastoral dans sa visée, ce texte du Concile ne développe ni ne synthétise toute la théologie sacramentaire qu'il suppose. Il n'en est que plus significatif pour

51 Cette dernière idée est reprise dans le chapitre qui traite de l'office divin: IV, 83.

52 III, 59. On pourrait faire cependant quelques réserves non sur l'intention, mais sur la formulation de ce paragraphe: signe, grâce efficace et foi ne seraient-ils pas mieux intégrés si le thème du mystère marquait plus cette définition du sacrement?

notre propos, en montrant que le thème du mystère du salut, dans l'Eglise catholique actuelle, ne se cantonne pas aux exposés de tel ou tel théologien, mais entre en application concrète et générale. Ceci dit, il ne sera pas inutile de suggérer comment les points essentiels de ce que nous avons relevé dans la *Constitution* peuvent être approfondis et intégrés dans une vue d'ensemble.

Le premier point à relever c'est la manière dont le thème de l'histoire du salut accentue le caractère personnel et personnalisant de l'oeuvre de Dieu et de son mode sacramental. Le P. Chenu, dans un article bref et dense, l'avait montré<sup>53</sup>: le christianisme est une économie — mystère dans l'histoire et histoire dans le mystère — parce que le temps est une dimension nécessaire de l'homme, et que le salut de Dieu, la révélation, n'est pas doctrine abstraite mais communication de vie à l'homme concret, temporel. Ainsi, le mystère, qui est la réalité de la vie divine donnée en gratuite participation à l'homme, s'inscrit dans les étapes d'une économie solidaire du temps de l'homme. De cette économie, l'incarnation du Christ est le centre parce qu'elle réalise la perfection du don de Dieu et de l'accueil de l'homme. Si la Bible est la description de cette histoire, la liturgie en est l'extension dans le temps, par une re-présentation (et non une reproduction) de l'éphapax toujours présent en tant que mystère, mais passé en tant qu'accompli dans l'histoire de ce monde.

Plus profondément encore, et dans une étude plus étendue, le P. Schillebeeckx<sup>54</sup> construit toute une synthèse de théologie sacramentaire, particulièrement convaincante d'un point de vue oecuménique, à partir du principe suivant: la grâce est une rencontre personnelle qui se noue dans une communion; c'est en cela qu'elle est en même temps facteur d'histoire et sacramentelle: pour nous rencontrer, Dieu entre dans notre temps et y rend visible son dessein. Le sacrement primordial c'est alors le Christ, celui en qui tout en même temps Dieu est rencontré personnellement et en qui Dieu trouve la vraie réponse de l'homme.

Un deuxième point est ici à relever à propos de la *Constitution* sur la liturgie: sa manière de montrer l'Eglise comme associée par le Christ à son sacerdoce, ce qui permet au texte conciliaire de valoriser le temps présent, l'actualité du salut, le réalisme sacramental, le rôle de l'Eglise, non pour eux-mêmes mais en référence directe avec l'oeuvre unique du Christ. Le P. Schillebeeckx note ceci dans sa synthèse: une fois glorifiée, tandis que l'histoire continue, l'humanité du Christ se prolonge, ou plutôt se rend visible, sur la terre, afin que le Christ demeure pour tous les hommes le sacrement de leur rencontre de Dieu: c'est le rôle de l'Eglise, participant au sacrement primordial, et en elle des sacrements proprement dits. Ceux-ci constituent donc une rencontre multiforme de l'homme avec l'homme Jésus glorifié, et une possibilité multiforme de participer au culte, à la réponse d'amour du Fils à l'égard du Père: ainsi demeure toujours active et actuelle la médiation du Christ<sup>55</sup>.

Un troisième point est alors à noter: la *Constitution* sur la liturgie ne fait pas la théorie du rapport entre passé, présent et futur dans la liturgie, mais elle le

53 «Les sacrements dans l'économie chrétienne», *La Maison Dieu*, 7 (1952), p. 7 ss.

54 *Op. cit.*, p. 30 ss; cf. aussi la belle étude, plus simple, de M.-J. R. Tillard, *Le sacrement, événement du salut*, Paris 1964.

55 E. H. Schillebeeckx, *op. cit.*, p. 67 ss, 93 s; cf. aussi O. Semmelroth, *L'Eglise, sacrement de la rédemption* (trad. de l'allemand), Paris 1963. - On notera que la controverse sur le nombre des sacrements trouve par là-même sa solution.

montre résolu dans le Christ Prêtre, puisque le sacerdoce éternel du Christ, actualisé dans la liturgie et les sacrements, n'est autre que celui qu'il a accompli dans sa mort et sa résurrection. Le P. Schillebeeckx en donne une explication dont la concordance avec celle du professeur Cullmann est frappante: les actes sauveurs du Christ sont passés en tant qu'historiques, mais toujours présents, transhistoriques, en tant qu'actes personnels du Fils éternel de Dieu; tous les mystères de sa vie terrestre sont une réalité durable et permanente dans le mode d'existence glorifiée du Seigneur<sup>56</sup>. Actes personnels du Christ, les sacrements sont vraiment la présence de son *éphapax*, sans le reproduire ni le répéter.

En quatrième lieu, nous rappellerons l'accent de la *Constitution* sur la portée significative des sacrements et sur le rôle de la foi. Le texte entier d'ailleurs, en ce domaine, se garde délibérément d'une expression tant soit peu «chosifiée». Le P. Chenu, le P. Schillebeeckx et bien d'autres parlent même de symboles — ce qui paraissait réservé aux protestants libéraux: ils montrent que le symbole est impliqué nécessairement par la structure corporelle de l'homme dans son rapport avec Dieu, comme aussi par la présence du mystère historique à la continuité du temps<sup>57</sup>. Symboliques en tant qu'actes humains, les sacrements sont efficaces en tant qu'actes du Christ. Et à ce sujet, le P. Schillebeeckx a cette remarque très éclairante: «Non que le signe puisse avoir, en tant que signe, une efficacité réelle; c'est l'inverse: le don de la grâce amène avec lui sa visibilité propre»: son signe<sup>58</sup>. Le sacrement est un geste d'amour, efficace certes, suscitant notre réponse, mais comme une invitation qui ne force pas la réponse: la «causalité» du sacrement n'est pas d'ordre physique, mais joue à l'intérieur d'un dialogue d'amour<sup>59</sup>. Sans être condition de validité (à cause de la priorité irrécusable de l'amour du Christ) la foi et l'accueil fructueux du sacrement font partie de son essence plénière: le sacrement est une rencontre<sup>60</sup>, qui vise à ce que toute la vie chrétienne devienne elle-même sacrement de la rencontre de Dieu<sup>61</sup>. Le sacrement est mystère, donc tout entier de l'ordre de la foi<sup>62</sup>; de notre part, il est notre manière de saisir, dans la foi et l'amour, la rédemption du Christ<sup>63</sup>.

Enfin, en cinquième lieu, nous relèverons la place que la *Constitution*, en liaison avec les sacrements, tient à faire à la parole, dans la liturgie. Et n'est-il pas frappant que ces deux réalités majeures, qui ont si longtemps symbolisé l'une le catholicisme et l'autre le protestantisme, réapparaissent dans leur totale solidarité dès qu'on les replace dans la perspective du salut compris comme une économie? «On doit le dire tranquillement: révélation signifie sacrement»<sup>64</sup>, ainsi que le note Karl Barth, qui remarque ailleurs que l'Eglise, sous son angle objectif, est sacramentelle, et doit être comprise à partir du baptême et de l'eucharistie<sup>65</sup>.

56 E. H. Schillebeeckx, *op. cit.*, p. 84 ss; Cf. aussi I. H. Dalmais, «Liturgie et mystère du salut», in *L'Eglise en prière* (Introduction à la liturgie, ouvr. coll.), Paris-Tournai 1965 (3me éd.), p. 220 ss.

57 M. D. Chenu, *art. cit.*, p. 10 ss; E. H. Schillebeeckx, *op. cit.*, p. 94 ss.

58 E. H. Schillebeeckx, *op. cit.*, p. 107.

59 *Ibid.*, p. 109-112.

60 *Ibid.*, p. 163 ss.

61 *Ibid.*, p. 241 ss.

62 M. D. Chenu, *art. cit.*, p. 14.

63 E. H. Schillebeeckx, *op. cit.*, p. 165

64 *Die Kirchliche Dogmatik*, I/1, Zürich 1940, p. 56.

65 *Ibid.*, I/2, p. 253.

L'unité de la parole et des sacrements réside dans le fait que ce sont là deux modes de la présence du Christ<sup>66</sup>, indissociables s'il est vrai que le sacrement, c'est la parole devenue acte<sup>67</sup>.

Par ailleurs, parler de la parole lue et prêchée comme d'une réalité sacramentelle est devenu courant chez les catholiques. Par elle, écrit le P. Semmelroth, «le mystère du Christ s'accomplit de génération en génération»<sup>68</sup>. Dans une vue profonde à condition de ne pas être durcie, le même auteur propose de chercher précisément dans l'événement du Christ ce qui distingue parole et sacrements dans leur conjonction infrangible: la parole lue et prêchée, actualisation de l'Écriture, se situerait dans la ligne de l'incarnation, forme la plus absolue par laquelle Dieu s'adresse à l'homme et suscite sa réponse; et les sacrements, participation à la mort et à la résurrection du Christ, se situeraient dans la ligne de la réponse sacrificielle du Fils au Père, en nous rendant participants de cette réponse: unité d'une seule grâce, celle de la médiation du Christ, mais qui instaure une alliance, un dialogue<sup>69</sup>.

\*

Notre propos nous conduisait obligatoirement à une étude analytique. Or, en fait d'analyses, nous ne pouvions nous livrer ici qu'à un rapide survol, au grand risque de faire tort aux écrits que nous avons mentionnés, et à tous ceux, concordants, dont nous n'avons rien pu dire. Cependant, assez de convergences sont ainsi apparues pour nous convaincre que vraiment les difficultés confessionnelles en matière de sacrements naissent dès que ceux-ci son envisagés tant soit peu pour eux-mêmes, en dehors de l'économie du salut. Au contraire, les controverses séculaires perdent leur objet dès que les sacrements sont compris — et vécus — comme des actes personnels du Christ et *par là-même* comme une actualisation de l'histoire du salut: en eux, dans l'Eglise — et tout ceci dans la puissance eschatologique de l'Esprit — le Christ nous associe au mystère de grâce dont il est à jamais, par sa venue en chair et son sacrifice, le Médiateur.

66 Cf. R. Paquier, *Traité de liturgique*, Neuchâtel 1955, p. 34.

67 F. J. Leenhardt, *Le baptême chrétien, son origine, sa signification*, Neuchâtel 1946 (C.T.A.P., 4), p. 19.

68 *Parole efficace*, Pour une théologie de la prédication (trad. de l'allemand), Paris 1963, p. 205.

69 *Ibid.*, p. 225.

JESUS SILVESTRE ARRIETA

## Die heilsgeschichtliche Schau der Kirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Eine lange Periode in der Entfaltung des Geheimnisses der Kirche innerhalb der katholischen Theologie kam mit der Enzyklika »*Mystici Corporis*« (1943) zum krönenden Abschluß und empfing zugleich ihre lehramtliche Bestätigung: eine Periode, in der die theologische Reflexion sich bemüht hatte, das Geheimnis der Kirche vorwiegend in den Denkformen des paulinischen Vergleichs als »Leib Christi« zu verstehen<sup>1</sup>. Daneben machten sich aber, besonders nach dem Kriege, mehr und mehr neue Tendenzen in der katholischen Ekklesiologie bemerkbar. Die Theologen begannen in dieser Zeit, die Kirche auf verschiedenen Gebieten der Theologie mehr als »Volk Gottes« zu betrachten. Als Ergebnis zeichnete sich immer mehr ein deutlicher Kurswechsel ab: aus einer vom »mystischen Leib« her orientierten Ekklesiologie wurde eine Ekklesiologie des »Volkes Gottes«<sup>2</sup>. Die Gründe, die zu diesem Umschwung in der theologischen Reflexion führten, sind komplex, und wir haben nicht vor, sie hier im einzelnen zu analysieren. Zum Teil liegen sie innerhalb der Kirche und der katholischen Theologie; zum Teil sind es zweifellos auch äußere Beweggründe, »Zeichen der Zeit«, in der wir leben, die zu diesem Kurswechsel beigetragen haben. Nur sei es gestattet, mit Rücksicht auf das Thema dieser Arbeit, auf das wachsende Interesse hinzuweisen, das die katholische Theologie in letzter Zeit für die *Heilsgeschichte* an den Tag gelegt hat. Dieses katholische Interesse läuft parallel mit dem Interesse für die Heilsgeschichte auf evangelischer Seite<sup>3</sup>. Das ökumenische Gespräch hat mit dazu beigetragen,

1 Diese Periode beginnt schon mit der ekklesiologischen Erneuerung, die im vorigen Jahrhundert ihren Anfang nahm mit J. A. Möhler und den Theologen des Collegium Romanum. Vgl. z. B. F. Malmerberg, *Ein Leib - ein Geist. Vom Mysterium der Kirche*, Freiburg Br. 1960, SS. 16-38.

2 Vgl. z. B. Ul. Valeske, Die ekklesiologische Entwicklung seit 1943, in: *Votum Ecclesiae*, München 1962, Kap. 14, SS. 237-250.

3 O. Cullmann nennt in einem bibliographischen Hinweis einige katholische Theologen, die in den Begriffen der Heilsgeschichte denken: J. Daniélou, A. Mouroux, Th. G. Chifflet, H. J. Marrou, R. Jolivet, K. Rahner, H. U. von Balthasar, J. Feiner, J. Hessen, H. Fries, Ad. Darlapp, M. Löhrer u. a.; vgl. O. Cullmann, *Heil als Geschichte*, Tübingen 1965, S. 45; vgl. die Bibliographie bei P. Bläser und Ad. Darlapp, Heilsgeschichte, in: *Handbuch der theologischen Grundbegriffe*, München 1962, I, SS. 674 und 680; und vor allem die neueste Frucht des katholischen Denkens auf diesem Gebiet, das in Mitarbeit von 60 Theologen herausgegebene Werk *Mysterium Salutis - Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*, hrsg. von J. Feiner u. M. Löhrer, Einsiedeln 1965. Auf protestantischer Seite ist O. Cullmann gegenwärtig ohne Zweifel der bedeutendste Vertreter

das Interesse an diesem Thema gegenseitig zu verstärken. Der entscheidendste Anlaß zu dieser heilsgeschichtlichen Schau der Kirche ist jedoch wohl innerhalb der katholischen Theologie zu suchen, in dem neuen Aufschwung der biblischen Studien. Zu den vielen Früchten, die dieser Aufschwung gezeitigt hat, haben wir ohne Zweifel eine neue Wertschätzung des Alten Testaments zu zählen, vor allem in seiner Beziehung zum Neuen Testament. Das Schema »Verheißung und Erfüllung« spielt eine entscheidende Rolle bei der Feststellung der Beziehung zwischen den beiden Testamenten. Konkret gesprochen wird mit dieser neuen heilsgeschichtlichen Schau, soweit es sich um die Ekklesiologie handelt, die ältere, fundamental-apologetische Konzeption überwunden, die den Anfang der Kirche auf die geschichtliche Zeit ihrer Gründung durch Jesus Christus einschränkte. Man sieht jetzt die Kirche schon im Stadium der Vorbereitung, im Heilsplan, den Gott seit dem Alten Bund mit seinem auserwählten Volke hatte. In diesem Sinne war es ganz natürlich, daß dem Thema des »Gottesvolkes« in der Ekklesiologie die gegenwärtige Beachtung zuteil wurde.

Ein glücklicher Umstand war es, daß das Interesse für die Heilsgeschichte mit dem dazugehörigen Thema des »Gottesvolkes« aus der Enge theologischer Kreise seinen Eingang in die Konzilsaula gefunden hat<sup>4</sup>. Das 2. Vatikanische Konzil fiel ja gerade in diese Periode des neu erwachten Interesses für die Heilsgeschichte und des Übergangs von der Leib-Christi-Ekklesiologie zur Volk-Gottes-Ekklesiologie. Beide Themen haben auf die theologische Atmosphäre des Konzils ihren Einfluß ausgeübt, und beide haben vom Konzil eine lehramtlich-autoritative Bestätigung erfahren. In der Tat zeigen die Konzilsdokumente einen ganz neuen Stil mehr pastoraler und biblischer Prägung. Die Glaubenslehre wird darin nicht selten ganz bewußt vom Gesichtswinkel der Heilsgeschichte aus betrachtet. Was das Thema des »Volkes Gottes« betrifft, so hat die Dogmatische Konstitution »Über die Kirche« dieses zu seinem eigenen Thema gemacht; und so können wir sagen, daß die Ekklesiologie des Zweiten Vaticanum vorzugsweise eine Volk-Gottes-Ekklesiologie ist, eingeschlossen in den Rahmen der Heilsgeschichte. Der Papst selbst ging in seiner Ansprache an die nicht-katholischen Beobachter bei einem Empfang während der zweiten Konzilssitzung mit Wohlgefallen auf den Wunsch einer stärkeren Berücksichtigung »einer konkreten und historischen Theologie, mit der Heilsgeschichte als Mittelpunkt«, vor allem im Blick auf die Weiterführung des ökumenischen Gesprächs, ein<sup>5</sup>. Tatsächlich wuchs bei der Diskussion der Konzilsdokumente, die unter katholischen und nicht-katholischen Theologen geführt

heilsgeschichtlichen Denkens. Für einen Überblick dieser Theologie im evangelischen Lager und ihre Problematik vgl. das oben genannte Werk *Heil als Geschichte*.

<sup>4</sup> Zum Thema Konzil und Heilsgeschichte im ganzen vgl. Felix Christ, *Die Wendung zur Heilsgeschichte* (in J. C. Hampe, *Die Autorität der Freiheit*, München, 1967).

<sup>5</sup> Bei der Audienz am 17. Oktober 1963 sagte Prof. Skydsgaard in seiner Begrüßungsansprache u. a. folgendes: «Qu'il me soit permis à ce propos de signaler un fait qui me semble extrêmement important: je pense au rôle d'une théologie biblique qui se concentre sur l'étude de l'histoire du salut dans le Nouveau Testament. Plus nous avançons dans la compréhension de l'histoire secrète et paradoxale du Peuple de Dieu, plus nous commençons aussi vraiment à comprendre l'Eglise de Jésus-Christ à la fois dans son mystère, dans son existence historique et dans son unité» (vgl. Documentation Cath. 60 (1963), n. 1411, col. 1425-26). In seiner Antwort ging Paul VI auf die Anregung ein: «Ces développements, que vous appelez de vos vœux, d'une théologie «concrète et historique», «centrée sur l'histoire du salut, Nous y souscririons volontiers pour Notre part

wurde, wie O. Cullmann selbst bemerkt<sup>6</sup>, das gegenseitige Verständnis, wenn man auf beiden Seiten begann, in der Sprache der Heilsgeschichte zu reden und in ihren Kategorien zu denken.

Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils ist im wesentlichen in der Dogmatischen Konstitution »Über die Kirche« (»*Lumen Gentium*«) enthalten. Auf den folgenden Seiten möchten wir daher, von diesem Dokument ausgehend, in großen Linien die umfassende heilsgeschichtliche Schau der Kirche umreißen, die das Konzil hier vorlegt. Diese Schau folgt in ihrer Anordnung den Beziehungen der Kirche zu den drei göttlichen Personen, auf dem Hintergrund der Tatsache, daß die Kirche das Volk Gottes ist, Objekt des göttlichen Heilsplans und Träger der Heilsgeschichte in der Zeit.

### *I. Ursprung der Kirche im ewigen Heilsplan des Vaters*

Gott ist der Urgrund alles Heils. Jede einzelne Heilstat hat ihren Ursprung in dem völlig freien Heilwillen Gottes. Als Heilgemeinde muß daher auch die Kirche ihren Ursprung bis zu diesem göttlichen Heilwillen zurückverfolgen können. In Übereinstimmung mit dem Neuen Testament läßt das Zweite Vaticanum die Lehre von der Kirche aus ihren trinitarischen Beziehungen hervorgehen. »Bekanntlich«, so heißt es im *Schema*, »wird die Offenbarungslehre von der Erlösung, die uns durch die Kirche zuteil wird, bei Paulus, besonders im ersten Kapitel des Epheserbriefes, als Funktion der drei göttlichen Personen dargestellt<sup>7</sup>.« Wo daher die Dogmatische Konstitution in ihrem ersten Kapitel das *Mysterium der Kirche* behandelt, tut sie es nach diesem trinitarischen Schema. »Nach der Einleitung«, so erklärte die *relatio generalis*, »wird beschrieben, wie die Kirche ihren Ursprung nahm im Plan Gottes des Vaters, der das Werk der allgemeinen Erlösung durch seinen menschgewordenen Sohn im Heiligen Geist zur Durchführung brachte. Auf diese Weise erscheint die Kirche als eine Volksgemeinde, deren Einheit sich von der Einheit der Drei Personen selbst herleitet<sup>8</sup>.

Der Vater, Ursprung aller Dinge, ist auch die Quelle, aus der die Kirche entspringt. Ihr Beginn ist anzusetzen in dem »völlig freien, verborgenen Ratschluß seiner Weisheit und Güte«. Diesem göttlichen Plan sind zu verdanken: Die *Schöpfung* des Alls —, die *Erhebung* der Menschheit zur Teilnahme am göttlichen Le-

et la suggestion. Nous paraît tout-à-fait digne d'être étudiée et approfondie. L'Eglise Catholique possède des institutions, que rien n'empêcherait de spécialiser davantage dans ce genre de recherches, quitte même à créer une institution nouvelle dans ce but, si les circonstances le suggéraient» (AAS 55 [1963] 880).

Inzwischen ist in Jerusalem ein solches Heilsgeschichtliches Institut gegründet worden. Dem Viererdirektorium dieses ökumenischen Zentrums gehört Oscar Cullmann als Vertreter der protestantischen Kirchen an.

6 vgl. *Heil als Geschichte*, S. V.

7 »Notum est quod apud S. Paulum, notatim Eph. 1, revelatio de salute per Ecclesiam secundum munus trium Personarum exhibetur«, *Schema Constitutionis de Ecclesia*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1964, relatio ad n. 2, S. 19 (im folgenden als *Schema* abgekürzt).

8 »... post *Introductionem* abbreviatam, describitur quomodo Ecclesia orta sit ex *consilio Dei Patris*, qui per *Filium* suum incarnatum, in *Spiritu Sancto*, opus redemptionis universalis executioni mandavit, ita ut Ecclesia revera appareat tamquam plebs adunata de ipsis unitate trium Personarum« (*Schema*, relatio gener. ad. c. I, pg. 27).

ben, — und ihre *Rehabilitierung* nach dem Fall Adams<sup>9</sup>. Mit diesem Ratschluß der Wiederbelebung des gefallenen Menschen hängt unmittelbar der Ursprung der Kirche zusammen. Tatsächlich setzt die Gründung der Kirche in der Zeit das voraus, was Paulus (Eph. 1,10; 3,2.9; Kol. 1,25) die »Ökonomie Gottes« nennt, zum Zweck der Erlösung des Menschen. Diese »Ökonomie ihrerseits ist Gegenstand des ewigen Heilsplanes Gottes (Eph. 1,4).

Die trinitarische Auffassung dieser göttlichen Heilsveranstaltung, wie Paulus sie Eph. 1,3—14 entwickelt, dient zweifellos als Grundlage für die Lehre der Konstitution von den Ursprüngen der Kirche. Tatsächlich jedoch wird dieser Text im 2. Absatz der Konstitution, wo die Beziehungen des Vaters zur Kirche dargestellt werden, nicht direkt zitiert; aber die »relatio« zu diesem 2. Absatz macht, wie gesagt, eine deutliche Anspielung auf Eph. 1, und die Stelle wird später ausdrücklich angeführt, als Übergang zur Darstellung der Beziehungen der Kirche zum Sohne: »Es kam also der Sohn, gesandt vom Vater, der uns in ihm vor Grundlegung der Welt erwählt und zur Sohnesannahme vorherbestimmt hat, weil es ihm gefallen hat, in Christus alles zu erneuern« (vgl. Eph. 1,4—5 und 10)<sup>10</sup>. So bildet also die heilsökonomische Schau, so wie sie Paulus in Eph. 1 entwickelt, das Leitmotiv für die Lehre des Zweiten Vatikanum von den Ursprüngen der Kirche. Deshalb kann, nach ausdrücklichem Hinweis auf unsere Vorherbestimmung in Christus nach Röm. 8,29 — eine Parallelstelle zu Eph. 1,5 — die Konstitution die eklesiologische Schlußfolgerung ziehen: »Die aber an Christus glauben, beschloß er (der Vater) in der Heiligen Kirche zusammenzurufen« (Const. Eccl. 2).

## *II. Der Vater, Urheber der Heilsgeschichte in der Zeit.*

1. Geht nun zwar der Ursprung der Kirche auf den ewigen Heilsplan des Vaters zurück, die Verwirklichung dieses göttlichen Plans vollzieht sich *in der Zeit*. Daher geht die Konstitution nunmehr dazu über, die Ewigkeit Gottes auf unsre Zeit zu projizieren, indem sie uns den Vater als den Urheber der Heilsgeschichte vorstellt. In einem gedrängten, mit heilsgeschichtlichem Sinn gesättigten Satz beschreibt uns die Konstitution die ganze Laufbahn, die die Heilsgeschichte zu durchlaufen hat: »Diese (heilige Kirche)«, so heißt es, »begann sich schon seit dem Anfang der Welt abzuzeichnen; in der Geschichte des Volkes Israel und im Alten Bund wurde sie auf wunderbare Weise vorbereitet; in den letzten Zeiten gestiftet, durch die Ausgießung des Heiligen Geistes offenbart, und am Ende der Welt wird sie in Herrlichkeit vollendet werden«<sup>11</sup>. Mit dieser kurzen Aufzählung werden in großen Zügen die verschiedenen Stadien beschrieben, die die Verwirklichung der Kirche in der Heilsgeschichte durchläuft: *vorbildliche Andeutung* seit Weltbeginn,

9 »Aeternus Pater, liberrimo et arcano sapientiae ac bonitatis sua consilio, mundum universum creavit, homines ad participandam vitam divinam elevare decrevit, eosque lapsos in Adamo non dereliquit, semper eis auxilia ad salutem praebens, intuitu Christi, Redemptoris . . .« (Const. Eccl. n. 2).

10 »Venit ergo Filius, missus a Patre, qui nos in Eo ante mundi constitutionem elegit ac in adoptionem filiorum praedestinavit, quia in Eo omnia instaurare sibi complacuit (cf. Eph 1, 4-5 et 10)« (Const. Eccl. n. 3).

11 »Credentes autem in Christum convocare statuit in sancta Ecclesia, quae iam ab origine mundi praefigurata, in historia populi Israel ac foedere antiquo mirabiliter praeparata, in novissimis temporibus constituta, effuso Spiritu est manifestata, et in fine saeculorum gloriose consummabitur« (Const. Eccl. n. 2).

— *Vorbereitungsstufe* im Volke Israel, — *Gründung* durch Christus in den »Letzten Zeiten«, — *Kundmachung* durch den Heiligen Geist, — himmlische *Vollendung*. Gott Vater ist allen diesen Epochen gegenwärtig, er gibt ihnen allen die Triebkraft, die seinen Heilsplan zur Durchführung bringen soll, von der vorbildlichen Stufe der Kirche zu Weltbeginn angefangen, bis er am Ende alle Gerechten bei sich vereint in der universalen Weltkirche. »Dann«, so sagt die Konstitution, »werden, wie bei den Vätern zu lesen ist, alle Gerechten von Adam an, ›von dem gerechten Abel bis zum letzten Erwählten‹, in der universalen Kirche beim Vater versammelt werden«<sup>12</sup>.

2. Durch diesen direkten Hinweis auf die Kirchenväter vereinigt die Konstitution, auf der Grundlage der biblischen Konzeption, auch die patristische Auffassung von der Heilsgeschichte in ihrem Gedankengang. Schon von altersher haben die Väter ihre Überzeugung zum Ausdruck gebracht, daß der Anfang der Kirche nicht erst mit dem geschichtlichen Faktum der Menschwerdung anzusetzen ist. Zur Kirche Christi gehören auch alle Gerechten des Alten Bundes. Der Ursprung der Kirche geht bis auf die Anfänge der Menschheit zurück<sup>13</sup>. Für Irenäus, Tertullian, Hippolyt besteht die Kirche schon im Paradies, in Adam und Eva vor dem Fall. Trotz aller Unterschiede, die die Väter zwischen den beiden Zeitaltern des Alten und Neuen Bundes anerkennen, legen viele von ihnen den Akzent auf die Kontinuität, die zwischen beiden besteht, aufgrund der Einheit ein und desselben Heilsplanes. Diesem ist es zu verdanken, daß auch die Gerechten des Alten Bundes durch die Gnade Christi gerechtfertigt wurden und so schon zu einer ersten Epoche der Kirche gehören: »Denke nur nicht«, so sagt Origenes, »daß erst seit der Menschwerdung die Braut, die Kirche, besteht; sie besteht seit Beginn des Menschengeschlechts, ja seit Erschaffung der Welt, oder vielmehr müssen wir mit Paulus ihren Ursprung vor die Erschaffung der Welt verlegen (er zitiert Eph. 1,4; Ps. 74,2) ... So waren also die ersten Fundamente für die Kirchengemeinde von Anfang an gelegt, auch darum, weil der Apostel sagt, die Kirche ruhe nicht nur auf dem Fundament der Apostel, sondern auch auf dem der Propheten: zu den Propheten zählt aber auch Adam, der ein großes Geheimnis in Christus und der Kirche prophezeite (Origenes zitiert Gen. 2,24 und Eph. 5,32.25.26)« ... »(Die Kirche) bestand in all den Heiligen, die seit Anfang gelebt haben ... Sie waren jene Kirche, die Christus liebte.«<sup>14</sup> Origenes ist nur einer im Chor der Kirchenväter auf die sich Y. M. Congar bezieht, wenn er zu dem Schluß kommt, daß sich »im klassischen Zeitalter der Väter Elemente einer Art von Tradition findet, wona nach man sagt, daß die Gerechten des Alten Bundes zu Christus und zur Kirche gehören«<sup>15</sup>.

12 »Tunc autem, sicut apud sanctos Patres legitur, omnes iusti inde ab Adam, ab Abel iusto usque ad ultimum electum in Ecclesia universalis apud Patrem congregabuntur« (*ibidem*).

13 Einige Belege aus den Kirchenvätern s. bei S. Tromp, *De conceptu Corporis Mystici eiusque variationibus per decursum Traditionis*: n. 6, *Ecclesia universalis*, inde ab Abel, praecipue apud latinos, in: *Corpus Christi quod est Ecclesia*, Roma 1946<sup>2</sup>, I, cap. 4, pg. 122-127. Vgl. auch J. B. Beumer, *Die Idee einer vorchristlichen Kirche bei Augustinus*, MThZ 3 (1952) 161-175; Y. M. Congar, *Ecclesia ab Abel*, in: *Abhandlungen über Theologie und Kirche, Festschrift für Karl Adam*, Düsseldorf 1952, SS. 79-108.

14 In Cant. lib. 2, 62; PG 13, 134.

15 Y. M. Congar, *Ecclesia ab Abel*, a.a.O., S. 81.

3. Es war Augustinus, der zum erstenmal diesem heilsgeschichtlichen Inhalt die Form gab, die klassisch werden sollte: »*Ecclesia ab Abel*«: »Wir alle sind zugleich Glieder Christi und Leib Christi, nicht nur, die wir hier an diesem Orte sind, sondern auch alle, die auf der ganzen Welt zerstreut leben; und nicht nur, die wir jetzt leben, sondern, — wie soll ich es sagen? angefangen von Abel, dem Gerechten, bis zum Ende der Zeiten, solange es Menschen gibt, die zeugen und gezeugt werden, jeder Gerechte, der durch dieses Leben geht, alle bilden sie den einen Leib Christi, und jeder einzelne ist Glied dieses Leibes«<sup>16</sup>. Sicherlich, der Umstand, daß die augustinische Formulierung gerade auf Abel Bezug nimmt, ist akzidentell. Wenn die älteren Vätern konkret auf jemand zu sprechen kommen, so nennen sie oft Adam als den ersten Gerechten. Augustinus läßt sich auch hier mitreißen von seiner Liebe zur *Typologie*. Parallel zu seiner typologischen Konzeption der beiden Reiche: des Reiches der Guten, der Stadt Gottes, versinnbildlicht durch Jerusalem, und des Reiches der Bösen, der Stadt Satans, dargestellt durch Babylon, sucht Augustinus nach zwei Menschen, die gleichsam Typ und Urzelle der beiden Staaten sind. Er findet sie in Abel und Kain, nicht in Adam, der durch seine Sünde die Ursache wurde, wodurch der Keim des bösen Reiches in diese Welt gelangte<sup>17</sup>. Augustinus operiert hier mehr mit einer heilstypologischen Auffassung, als mit einer heilsgeschichtlichen. Damit ist die Gefahr gegeben, daß man die Vorstellungen vom Heil ihres geschichtlichen Inhalts entleert, um ihn durch eine zeitlose Betrachtungsweise geistlicher Typen zu ersetzen<sup>18</sup>. Augustinus verwendet trotzdem diese Typologie, weil er damit den Gedanken klar machen kann, auf den es ihm vor allem ankommt, nämlich daß alle Gerechten aller Zeiten, vom Anfang bis zum Ende, zu Christus und seiner Kirche gehören.

Die augustinische Formulierung machte ihr Glück und wurde danach von anderen Vätern und Kirchenschriftstellern oft wiederholt. Bei Gregor dem Großen verbindet sie sich mit der Idee der *Ecclesia universalis*, zu der auch die Gerechten des Alten Bundes gehören. »Der Hausvater«, so sagt er, »hat einen Weinberg, nämlich die universale Kirche, die gleichsam soviel Reben erzeugt, als sie Heilige hervorbringt, angefangen von Abel, dem Gerechten, bis zum letzten Auserwählten, der am Ende der Welt geboren wird«<sup>19</sup>.

16 »Membra Christi et corpus sumus omnes simul; non qui hoc loco tantum sumus, sed et per universam terram; nec qui tantum hoc tempore, sed quid dicam? Ex Abel iusto usque in finem saeculi, quamdiu generant et generantur homines, quisquis iustorum per hanc vitam transitum fecit . . . totum hoc unum corpus Christi, singuli autem membra Christi« (Sermo 341, 9, 11: PL 39, 1499). Dieser Text wird ausdrücklich von der Const. Eccl. n. 2, nota 2, zitiert; andre Texte Augustins zu diesem Thema siehe bei Tromp, a.a.O., SS. 123 f.; Congar, a.a.O., S. 84.

17 Y. M. Congar zeigt, wie die Vorstellung von den beiden Reichen die Idee der »Ecclesia ab Abel« beeinflußt hat. Die diesbezüglichen Texte datieren aus den Jahren 412 und später, also aus der Zeit, als Augustinus, nach der Einnahme Roms durch die Barbaren (im Jahre 410) sein Werk »De Civitate Dei« schrieb (413-426); vgl. Congar, a.a.O., S. 85.

18 Dies ist auch die Gefahr, der die augustinische Geschichtsauffassung im allgemeinen ausgesetzt ist; vgl. Congar, a.a.O., S. 86.

19 »(Paterfamilias) habet vineam, universalem scilicet Ecclesiam, quae, ab Abel iusto usque ad ultimum electum qui in fine mundi nasciturus est, quot sanctos protulit, quasi tot palmites misit« (Hom. in Evang. 19, 1; PL 76, 1154; die Const. Eccl. zitiert den Text in Abs. 2, Anm. 2). Andere Belege aus Gregor dem Gr. siehe bei Tromp, *Corpus Christi* . . . SS. 124-125.

4. Ohne Zweifel hebt sowohl die augustinische Idee der »Ecclesia ab Abel« als auch der Begriff der »Universalen Kirche« im Sinne Gregors des Großen vor allem das innere Element der Kirche, die Gnade, hervor und befähigt uns damit, die Kirche als Heilsgemeinde in Christus, durch alle Zeiten hindurch, zu verstehen. Allerdings lässt dabei der große Einfluß, den beide Vorstellungen auf die spätere Ekklesiologie ausübten, die Frage auftreten, ob ihnen nicht vielleicht eine gewisse Verzeichnung des streng paulinischen Begriffs des »Leibes Christi« zuzuschreiben ist, die sich bei nicht wenigen Scholastikern feststellen lässt. In diese Richtung würde die Idee eines unsichtbaren Leibes Christi gehen, aufgefaßt als mystische Person, die im Alten und im Neuen Bund numerisch die gleiche wäre<sup>20</sup>. Hier ist nicht der Ort, diesen Fragenkomplex zu diskutieren<sup>21</sup>. Es mag im Hinblick auf das Thema, das uns beschäftigt, genügen festzustellen, daß, wie wir soeben gezeigt haben, das Zweite Vatikanische Konzil in seiner Dogmatischen Konstitution »Über die Kirche« von beiden Begriffen Gebrauch macht: sowohl von der »Kirche ab Abel« als auch von der »universalen Kirche«, unter ausdrücklichem Bezug auf die Vertreter beider Formeln, Augustinus und Gregor, in den Anmerkungen<sup>22</sup>. Das bedeutet nicht, daß die Konstitution hier die Kirche des Neuen Bundes mit der des Alten verwechselt. Aus der »relatio« zum 2. Absatz ergibt sich die klare Unterscheidung, die man mache, zwischen der »universalen Kirche seit Adam« und der »katholischen Kirche im engeren Sinn«. Trotz allem hielt es das Konzil für angebracht, diese beiden patristischen Begriffe in das Thema von den Beziehungen der Kirche zu Gott Vater mit einzubauen. Der Grund dafür ist derselbe heils geschichtliche Grund, der für die Kirchenväter bestimmt war, diese beiden Begriffe zu formulieren, nämlich die Tatsache, daß es in der aktuellen Gnadenordnung, durch alle Zeiten hindurch, kein Heil gibt außer in Christus und seiner Kirche. In diesem Sinne sagt die »relatio«: »Am Ende des Absatzes erweitert sich der Blick auf alle Auserwählten; sie erhalten das Heil nicht unabhängig von Christus und seiner Kirche<sup>23</sup>.«

### *III. Der zentrale »Kairos« Christi.*

Unter den verschiedenen Stadien, die die Heilsgeschichte in der Zeit durchläuft, ist der von O. Cullmann so genannte *zentrale »Kairos«* oder Zeitabschnitt ohne

20 Die Frage wird gestellt bei Tromp, a.a.O., S. 127.

21 Vgl. die Antwort an Tromp bei Congar, Ecclesia ab Abel, S. 96-99; ferner die Kritik, die F. Malmberg an Congar übt in: *Ein Leib - ein Geist*, SS. 96-102 (Die »Kirche ab Abel« als augustinische Interpretation des Leibes Christi).

22 Man beachte jedoch, daß die Konstitution, obwohl sie die Formel »Ecclesia ab Abel« übernimmt, deren Begleitelement stillschweigend korrigiert, indem sie den Beginn der Gerechten von vornherein in Adam ansetzt: »Omnes iusti inde ab Adam, ab Abel iusti etc. (Const. Eccl. Abs. 2).

23 Viele Konzilsväter hatten objiziert, daß im Kirchenbegriff des »textus prior« des Schemas eine Verschwommenheit vorliege, weil darin die Begriffe der Kirche im allgemeinen und im engeren Sinne unterschiedlos durcheinander gebraucht würden. Dieser Einwand hatte eine verbesserte Textform zur Folge, wie sie in der jetzigen Fassung der Konstitution vorliegt. Die Emendierung wird in der »relatio« folgendermaßen erklärt: »Sententia secunda antiqui textus ad finem paragraphi, cum parva immutatione, transfertur. In loco quo primitus ponebatur, faciebat difficultatem, ut a pluribus observatum est, quia agebat de »Ecclesia universalis« ab Adam usque ad ultimum electum, dum paulo infra agebatur de Ecclesia catholica sensu strictiore. Difficultas autem enervatur ex eo quod in fine paragraphi perspectiva extenditur ad omnes electos, qui non sine Christo Eiusque Ecclesia ad salutem perveniunt« (Schema, S. 19, relatio ad n. 2).

Zweifel der wichtigste. Dieser Kairos ist richtungsgebend für die ganze Zeitlinie der Heilsgeschichte, und Christus in seinem Zentrum bildet den Scheidepunkt für die Epochen dieser Geschichte: vor und nach Christus<sup>24</sup>. Die Konstitution »Über die Kirche« hat, wo sie die Beziehungen der Kirche zum Vater behandelt, uns diesen, wie wir schon sahen, als Urheber der Heilsgeschichte vorgestellt, wie er durch sein Wirken seinen ewigen Heilsplan durch diese Etappen oder Kairoi hindurch zur Verwirklichung führt. Dabei wird natürlich auch die Etappe Christi mit aufgezählt: »In novissimis temporibus constituta«, sagt der Text der Konstitution von der Kirche (Abs. 2), mit einem Satz voll von deutlich heilsgeschichtlichem Sinn, worin die von Petrus (Apg. 2,17) zitierten ἔσχαται ἡμέραι als Zeichen der messianischen Zeit aus Joel mit anklingen.

Vor allem aber wird diese Phase des zentralen Kairos Christi dargelegt, wo die Konstitution im 3. Absatz dazu übergeht, die Beziehungen der Kirche zum Sohn zu behandeln. Ganz im Einklang mit der paulinischen Konzeption der Heilsökonomie, die, wie gesagt, von Anfang an dem Zweiten Vaticanum als bestimmendes Prinzip bei der Darstellung des Mysteriums der Kirche vorschwebt, stellt die Konstitution die Sendung des Sohnes durch den Vater in den heilsgeschichtlichen Rahmen von Eph. 1; wir haben auf diese Stelle schon in anderem Zusammenhang aufmerksam gemacht (vgl. Anm. 10). Von aller Ewigkeit her steht der Sohn in der Konzeption des Vaters in Verbindung mit dem ewigen Heilsplan. In Eph. 1,3—14 wird dies mit aller Deutlichkeit gesagt. Paulus erläutert dies in ausführlicher Breite und häuft dabei die Ausdrücke in Bezug auf Christus und diesen göttlichen Plan: ἐν Χριστῷ, διὰ Ἰησοῦ χριστοῦ, ἐν τῷ Ἡγαπημένῳ, ἐν φ... Auch die Konstitution führt Eph. 1,3—4 dem Sinne nach wiederholt an, wo sie von unserer Erwähnung »in Ihm« spricht.

Der gleiche Text der Konstitution bezieht sich aber auch ausdrücklich auf Eph. 1,10. Wenn irgendwo, so haben wir hier einen an heilsgeschichtlichem Inhalt besonders reichen Vers. Darin wird ganz ausdrücklich die *oikonomía* des Vaters genannt, und zwar nicht mehr betrachtet von dem vor der Heilsgeschichte liegenden ewigen Plan her, sondern schon hineingestellt in die Zeitlinie dieser Geschichte, eingebaut in den Kairos, der zentral ist, weil er der Kairos des Pleroma ist, Erfüllung aller anderen Kairoi: πλήρωμα τῶν καιρῶν<sup>25</sup>. Dies ist der Kairos, in dem Christus den Plan des Vaters zur Vollendung führt, indem er alle Dinge in sich »wiederherstellt« oder »zusammenfaßt« (*ἀνακεφαλαιώσασθαι*). Die Konstitution macht sich hier, wie gesagt, diesen heilsgeschichtlichen Gedanken zu eigen, indem sie, wieder dem Sinne nach Eph. 1,10 anführt: »Quia in Eo omnia instaurare sibi complacuit« (Abs. 3). Man kann sich streiten über den Sinn von *ἀνακεφαλαιώσασθαι* in Eph. 1,10: Heißt es soviel wie »wiederherstellen«, nämlich die frühere Einheit, die zwischen Gott und dem Universum bestand, aber durch die Sünde verloren ging, wiederaufrichten? oder: alle Dinge in Christus wie unter einem gemeinsamen Haupt und Zentrum »zusammenfassen«? Etymologisch gesehen, (von *κεφάλαιον* »Summe«, nicht von *κεφαλή* »Haupt«) würde man geneigt sein, dem

<sup>24</sup> Vgl. O. Cullmann, Die Heilslinie als Christuslinie. Die Art ihrer Darstellung, in: *Christus und die Zeit*, Zürich 1962<sup>3</sup>, SS. 104–110.

<sup>25</sup> Auf denselben Zeitrahmen bezieht sich auch das πλήρωμα τοῦ χρόνου in Gal 4, 4, auch hier in einem hervorragend heilsgeschichtlichen Zusammenhang; vgl. jedoch H. Schlier, *Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar*. Düsseldorf 1958<sup>2</sup>, SS. 63 f.

ersten Sinn den Vorzug zu geben. Jedoch ist es sehr wahrscheinlich, daß wir es hier mit einer Zweideutigkeit zu tun haben, die durch eine Art Verquidkung der beiden verwandten Grundbegriffe *χεράλαιον* und *χεφαλή* hervorgerufen wurde. Wenn dies zutrifft, würde sich Paulus auch in Eph. 1,10 auf die beherrschende Funktion des himmlischen Christus beziehen, wodurch er das *Haupt* der gesamten Schöpfung ist. Zugunsten dieser Deutung spricht die Christus-Haupt-Vorstellung, die dem ganzen Epheserbrief geläufig ist. In diesem Falle wäre der *ekklesiologische* Sinn der von Christus durchgeführten »Rekapitulation« schon in Eph. 1,10 mit angedeutet. Tatsächlich hat der Christus-Haupt-Gedanke im Epheserbrief sein Gegenstück in der Idee des Leibes, und »Leib Christi« ist nur die Kirche, nicht das Universum. Damit wäre auch die Annäherung von Eph. 1,10 und Eph. 1,22 gerechtfertigt, und wir könnten H. Schlier bestimmen, wenn er sagt: »Das ἀνακεφαλαιοῦσθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ besteht offenbar in dem διδόναι αὐτὸν χεφαλήν ὑπὲρ πάντα τῇ ἔκκλησίᾳ (1,22). Die Zusammenfassung des Alls geschieht in seiner Unterordnung unter das Haupt. Die Unterordnung des Alls unter das Haupt geschieht in der Zuordnung des Hauptes zur Kirche<sup>26</sup>.«

Auch die Konstitution scheint diesen ekklesiologischen Sinn der »Rekapitulation« in Christus nahezulegen, wenn sie Eph. 1,10 im Zusammenhang mit der Sendung des Sohnes und seiner Aufgabe gegenüber der Kirche anführt. Denn unmittelbar nach Anführung von Eph. 1,10 fährt der Text mit einem finalen Folgesatz fort: »Um den Willen des Vaters zu erfüllen, hat Christus das Reich der Himmel auf Erden begründet, uns sein Geheimnis offenbart und durch seinen Gehorsam die Erlösung gewirkt«<sup>27</sup>.

Mit diesen letzten Worten sind zwei Höhepunkte angedeutet, in denen Christus die Gründung der Kirche vollzieht: die Aufrichtung des Reiches Gottes und sein erlösender Tod am Kreuz. »Das Geheimnis der heiligen Kirche«, so sagt die Konstitution, »wird in ihrer Gründung offenbar. Denn der Herr Jesus machte den Anfang seiner Kirche, indem er die frohe Botschaft verkündigte, die Ankunft nämlich des Reiches Gottes, das von Urzeiten her in den Schriften verheißen war« (Abs. 5). »So wächst die Kirche, das heißt, das im Mysterium schon gegenwärtige Reich Christi, durch die Kraft Gottes sichtbar in der Welt« (Abs. 3)<sup>28</sup>. Beginn und Wachstum der zu gründenden Kirche geschehen in der Kraft des Blutes Christi, das für uns am Kreuz vergossen wurde: »Dieser Anfang und dieses Wachstum wiederum werden zeichenhaft angedeutet durch Blut und Wasser, die der geöffneten Seite des gekreuzigten Jesus entströmten (vgl. Joh. 19,34), und vorherv verkündet durch die Worte des Herrn über seinen Tod am Kreuz: ›Und ich, wenn ich

26 Art. ἀνακεφαλαιόματι in ThW, III, S. 682; vgl. im gleichen Sinne H. Schlier *Der Brief an die Epheser*, SS. 64 f.; andererseits vgl. F. Mussner, *Christus, das All und die Kirche*, Trier 1955, SS. 64-68.

27 »Christus ideo, ut voluntatem Patris impleret, regnum caelorum in terris inauguravit, nobisque eius mysterium revelavit, atque oboedientia sua redemptionem effecit« (Const. Eccl. n. 3). Der ekklesiologische Sinn der »Rekapitulation« erscheint klar in Abs. 13: »Catholica Ecclesia efficaciter et perpetuo tendit ad recapitulandam totam humanitatem cum omnibus bonis suis, sub Capite Christo, in unitate Spiritus Eius«.

28 »Ecclesiae sanctae mysterium in eiusdem fundatione manifestatur. Dominus enim Jesus Ecclesiae suae initium fecit praedicando faustum nuntium, adventum scilicet Regni Dei a saeculis in Scripturis promissi . . .« (Const. Eccl. n. 5). »Ecclesia, seu Regnum Christi iam praesens in mysterio, ex virtute Dei in mundo visibiliter crescit« (ibid. n. 3).

von der Erde erhöht bin, werde alle an mich ziehen: (Joh. 12,32 gried.)« (Abs. 3)<sup>29</sup>. Indem die Konstitution in dieser Weise auf diese beiden Hauptmomente in der Gründung der Kirche durch Christus hinweist, hebt sie ihrerseits zwei Realitäten von eminent heilsgeschichtlicher Bedeutung hervor, die Realität der *basileia* Gottes und den Tod Christi am Kreuz.

#### *IV. Die heilsgeschichtliche Funktion des Heiligen Geistes in seiner Sendung an die Kirche.*

Aber nicht nur das Kreuz ist der historische Augenblick, indem sich unsre Erlösung vollzieht: mit dem Kreuz haben wir die Auferstehung als einen einzigen Akt zu verbinden. Christi Tod am Kreuz und seine Auferstehung gehören zueinander. Dies ist eine Idee, die sich in letzter Zeit in der katholischen Theologie mehr und mehr durchgesetzt hat. Man fühlte die Notwendigkeit, Dinge zu verbinden, die bis vor kurzem meist getrennt gedacht wurden. Das Zweite Vatikanische Konzil hat die verschiedenen geschichtlichen Höhepunkte des Heilswerkes Christi, mit dem er unsere Erlösung wirkte, mit dem bedeutungsvollen Namen »*Mysterium Paschale*« benannt: »Das Werk der Erlösung der Menschen und der vollendeten Verherrlichung Gottes«, so heißt es in der »*Konstitution über die Heilige Liturgie*«, »dessen Vorspiel die göttlichen Mächterweise am Volk des Alten Bundes waren, hat Christus, der Herr, erfüllt, besonders durch das Pascha-Mysterium seines heiligen Leidens, seiner Auferstehung von den Toten und seiner glorreichen Himmelfahrt. In diesem Mysterium hat er „im Tod unsfern Tod überwunden und das Leben in der Auferstehung wiederhergestellt“« (Const. Lit. Abs. 5). Leiden, Tod, Auferstehung und Himmelfahrt Christi gehören also mit zu diesem »*Pascha-Mysterium*«, durch das unser Heil gewirkt wird. Damit schließt das Pascha-Mysterium auch einen hervorragend heilsgeschichtlichen Inhalt ein. Das Bestimmungswort »*paschale*« enthält zugleich eine Anspielung auf das erste jüdische Pascha, wobei die geschichtlichen Ereignisse um die Befreiung des Volkes Israel aus Ägypten das Vorbild abgeben für die geschichtlichen Ereignisse um Tod und Auferstehung, durch die Christus uns aus der Knechtschaft der Sünde befreite. Der eben zitierte Text der Liturgischen Konstitution spielt deutlich auf diese Parallele an.

In diesem Zitat wird die Sendung des Heiligen Geistes nicht ausdrücklich mit erwähnt. Gilt sie also nicht als integrierender Bestandteil des »*Pascha-Mysteriums*«? Und doch: wenn Christus uns durch seinen Tod am Kreuz und seine Auferstehung alle Gnade verdiente, dürfen wir diese dann einzig und allein als *geschaffene* Gnade auffassen, als Gaben und Charismen, ohne die Quelle aller dieser Gnaden mit einzubeziehen, die »*ungeschaffene Gnade*«, wie man den Heiligen Geist nennt? In der Tat verknüpft Johannes die Verleihung des Geistes mit der Zeit der »Verherrlichung« Jesu (Joh. 7,39), die ihrerseits zusammenfällt mit dem Tod und der Auferstehung Christi. Die Verleihung des Geistes an die Kirche schon zur Zeit des

29 Dieser »Anfang« (*exordium*) der Kirche am Kreuz weist hin auf die entsprechende Lehre der Enzyklika »*Mystici Corporis*«, wo mit der Vollendung des Erlösungswerkes Christi das Kreuz als der Augenblick der Geburt der Kirche verstanden wird: »Opus autem suum in crucis patibulo consummavisse, haud interrupta Sanctorum Patrum testimonia asseverant, qui quidem animadvertunt in cruce Ecclesiam e latere Salvatoris esse natam ad instar novae Evae...« (AAS 35 [1943] 205). Imselben Sinne sagt die Enzyklika »*Haurietis aquas*: »Ex vulnerato igitur Redemptoris corde Ecclesia, utpote redempctionis sanguinis administra, nata est...« (AAS 48 [1956] 333).

Todes Christi am Kreuz ist eine Lehre, die bei den Kirchenvätern auftaucht und von der Enzyklika »Mystici Corporis<sup>30</sup> wieder aufgenommen wird. In diesem Sinne gehört der Heilige Geist auch mit zum »Pascha-Mysterium«. Gewiß, diese erste Mitteilung des Geistes vollzieht sich im Verborgenen und ohne einen besonderen historischen Akt außer dem, wodurch Christus uns erlöst. Auf diese unsichtbare Mitteilung folgt dann die sichtbare Ausgießung des Heiligen Geistes am Pfingstfest, an dem sich auch die »Manifestierung« und Promulgierung der Kirche vollzieht. Auch diese Unterscheidung einer zweifachen Geistsendung, die hier die Konstitution »Über die Kirche« sich zu eigen macht, hatte schon die Enzyklika »Mystici Corporis« aufgegriffen<sup>31</sup>.

Schon bei der Aufzählung der heilsgeschichtlichen Epochen, die die Heilsgeschichte nach dem Plan des Vaters zu durchlaufen hat, nannte eine davon die »Offenbarung« (manifestatio) der Kirche durch den Geist: »(Ecclesia) effuso Spiritu est manifestata« (Const. Eccl. Abs. 2). Später, wo die Konstitution dazu übergeht, die Beziehungen der Kirche zum Heiligen Geist darzustellen (im 4. Absatz), beschreibt sie die sichtbare Sendung des Geistes ausführlicher: »Als das Werk vollendet war, das der Vater dem Sohn auf Erden zu tun aufgetragen hatte (vgl. Joh. 17,4), ward am Pfingsttag der Heilige Geist gesandt, auf daß er die Kirche immerfort heilige, und die Gläubigen so durch Christus in einem Geiste Zugang hätten zum Vater (vgl. Eph. 2,18)«<sup>32</sup>. Zu beachten ist der Nachdruck, den der Text der Konstitution, auf ausdrücklichen Wunsch vieler Konzilsväter, auf das geschichtliche Ereignis des Pfingsttages legt. In der »früheren Fassung« (»textus prior«) vermißt man die Erwähnung von Pfingsten. Viele Väter jedoch, so erfahren wir aus der »relatio«, baten darum, man möge das Pfingstereignis erwähnen<sup>33</sup>. Das geschah im obigen Text. Auf diese Weise wird die Sendung des Heiligen Geistes im endgültigen Wortlaut der Konstitution in das rechte Licht gestellt, nämlich in den Rahmen der Heilsgeschichte, als geschichtliches Ereignis des Pfingsttages, mit dem die neue Epoche der Manifestierung der Kirche eröffnet wird. Dabei ist der Heilige Geist, wie wir dem Zitat entnehmen, gesandt als immerwährender Heiligmacher, das heißt, als unablässiger Heilswirker in diesem Endstadium der

30 »Quodsi morte sua Servator noster, plena atque integra verbi significatione, factus est Ecclesiae Caput: haud secus Ecclesia per sanguinem eius uberrima illa Spiritus communicatione dictata est, qua quidem, inde a »Filio hominis in suum dolorum patibulum elato ibique clarificato, divinitus illustratur« (AAS 35 [1943] 206). Einige Vätertexte zu diesem Thema siehe bei S. Tromp, »Mystici Corporis. Textus et documenta, Ser. theol. n. 26, PUG, Roma 1948«, S. 98 f.; derselbe, De triplici missione seu donatione Spiritus Sancti: videlicet in Cruce, Paschate, Pentecoste, in: *Corpus Christi quod est Ecclesia*, III: *De Spiritu Christi anima*, Roma 1960, sect. III, SS. 49 ff.

31 Die Enzyklika unterscheidet zwei Mitteilungen des Heiligen Geistes, eine *unsichtbare* am Kreuz und eine *sichtbare* an Pfingsten (vgl. AAS, ibid. S. 207 und 248; ferner den Kommentar von Tromp, a.a.O., SS. 99-101).

32 »Operae autem consummato, quod Pater Filio commisit in terra faciendum (cf. Joh 17, 4), missus est Spiritus Sanctus die Pentecostes, ut Ecclesiam iugiter sanctificaret, atque ita credentes per Christum in uno Spiritu accessum haberent ad Patrem (cf. Eph 2, 18)« (Const. Eccl. n. 4).

33 »Plurimi postulaverunt ut mentio fieret de eventu Pentecostes. Quibus satisfactio præbetur« (*Schema*, S. 20). Es werden zitiert die »emendationes« 520, 535, 616, 715; und die »animadversiones« SS. 29 f. Dem selben Wunsch der Väter ist es zu verdanken, daß in Abs. 2 die Worte »effuso Spiritu« hinzugefügt wurden, die in der ersten Fassung fehlten.

irdischen Kirche, und so als Mitwirker mit dem Heilswerk des Vaters durch den Sohn; auf diese Weise erhalten die Gläubigen, so heißt es mit den Worten des Epheserbriefes, Zugang zum Vater durch den Sohn in ein und demselben Geist.

In Verbindung mit dieser Idee der Offenbarung der Kirche durch den Heiligen Geist verdient ein späterer Ausdruck der Konstitution Beachtung. Im 7. Kapitel, wo vom eschatologischen Charakter der pilgernden Kirche die Rede ist, heißt es: »Christus hat, von der Erde erhöht, alle an sich gezogen (vgl. Joh. 12,32 griech.). Auferstanden von den Toten (vgl. Röm. 6,9), hat er seinen lebendigmachenden Geist in die Jünger hineingesandt und durch ihn seinen Leib, die Kirche, zum allumfassenden Heilssakrament gemacht«<sup>34</sup>. Auch in diesem Text werden zusammen die zentralen Tatsachen aufgezählt, die, wie wir vorhin sahen, das Pascha-Mysterium ausmachen, durch das Christus unsre Erlösung vollbringt, jedoch mit der Besonderheit, daß hier ausdrücklich die Sendung des Heiligen Geistes an die Kirche mit genannt ist: indem Christus zu Pfingsten den Heiligen Geist sendet, setzt er »durch Ihn« die Kirche als »*universale salutis sacramentum*« ein. Die Kirche ist demnach das *Sakrament* oder Heilszeichen<sup>35</sup>, wodurch uns das von Christus durch den Geist verliehene Heil manifestiert wird. Wenn daher die Pfingstereignisse als Wirkung die Manifestierung und Verkündung der Kirche mit sich bringen, dann ist die durch den Geist manifestierte Kirche ihrerseits, kraft desselben Geistes, in diesem eschatologischen Stadium der Heilsgeschichte, die geschichtliche Manifestation des Heils, das Christus uns anbietet<sup>36</sup>.

Mit dieser Lehre von den Beziehungen zwischen dem Heiligen Geist und der Kirche weist uns die Konstitution den rechten Gesichtspunkt an, von dem aus wir eine genaue theologische Wertung der Sendung des Heiligen Geistes »ad extra« vornehmen können. Denn wenn es schon ganz allgemein gilt, daß die Sendungen »ad extra« in der Trinität, innerhalb des theologischen Systems, nicht so sehr im Zusammenhang der zentral innertrinitarischen Beziehungen ihren gehörigen Platz haben, als vielmehr in die Behandlung der verschiedenen außertrinitarischen Zielpunkte hineingehören, auf die diese Sendungen gerichtet sind, so gilt das ganz besonders von der Sendung des Heiligen Geistes »ad extra«<sup>37</sup>. Die biblische Offenbarung zeigt uns den Heiligen Geist in erster Linie in seiner heilsgeschichtlichen Funktion. Schon im Namen »Heiliger Geist«, womit die Schrift die dritte Person der Trinität bezeichnet, bezieht sich das Wort *πνεῦμα* mehr auf die Heilsfunktion des Geistes, als auf das innertrinitarische Hervorgehen von Vater und Sohn, die »Hauchung«, wodurch die dritte Person konstituiert wird. Der Geist ist, wie O.

34 »Christus quidem exaltatus a terra omnes traxit ad seipsum (cf. Joh 12, 32 gr.); resurgens ex mortuis (cf. Rom 6, 9) Spiritum suum vivificantem in discipulos immisit et per eum Corpus suum quod est Ecclesia ut universale salutis sacramentum constituit« (Const. Eccl. n. 48).

35 In diesem Sinn hatte die Konstitution das Wort »sacramentum« vorher erklärt: »Sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis« (Const. Eccl. n. 1).

36 Vgl. zu diesem Gegenstand: H. Mühlen, Die Kirche als geschichtliche Erscheinung des übergeschichtlichen Geistes Christi. Zur Ekklesiologie des Vaticanum II (ThGl 55 [1965] 270-289).

37 Vgl. z. B. W. Breuning, Die Verherrlichung Christi und die Kirche. Überlegungen zur heilsgeschichtlichen Struktur der Kirche, in: *Ekklesia. Festschrift für Bischof Dr. Matthias Wehr*, Trier 1962, SS. 83-84.

Semmelroth treffend bemerkt, »wie die Atmosphäre Gottes, die den Menschen umgibt, durchdringt und in den lebendigen Atem, das Leben Gottes einbezieht«<sup>38</sup>.

In diese heilsökonomische Perspektive hat, wie gesagt, das Konzil die Sendung des Heiligen Geistes an die Kirche hineingestellt, und aus dieser Perspektive heraus haben wir das Heiligungswerk zu beurteilen, das der Heilige Geist in dieser Endzeit an der Kirche vollbringt. Die Konstitution beschreibt dieses Heiligungswerk wie folgt: »Die Wiederherstellung, die uns verheißen ist und die wir erwarten, hat in Christus schon begonnen, nimmt ihren Fortgang in der Sendung des Heiligen Geistes und geht durch ihn weiter in der Kirche, in der wir durch den Glauben auch über den Sinn unsres zeitlichen Lebens belehrt werden, bis wir das vom Vater uns in dieser Welt übertragene Werk mit der Hoffnung auf die künftigen Güter zu Ende führen und unser Heil wirken (vgl. Phil. 2,12)«<sup>39</sup>.

#### *V. Die Kirche, das Volk Gottes, als Träger der Heilsgeschichte*

Nachdem die Konstitution in ihrer Lehre vom Mysterium der Kirche die Beziehungen der Kirche zu den drei göttlichen Personen dargelegt hat, geht sie dazu über, dieses Geheimnis in den Vergleichen der Schrift zu beschreiben. Dabei mußte sich das Konzil mit dem gleichen Problem auseinandersetzen, das auch die Theologen in der letzten Zeit vor dem Zweiten Vaticanum beschäftigt hatte: Ist das Geheimnis der Kirche eher von der Idee des Leibes Christi her zu entwickeln, oder hat man vielmehr von der Idee des Volkes Gottes auszugehen? und in jedem Fall: Wie sind die anderen Vergleiche der Schrift einzurordnen?

Wir haben nicht vor, uns mit der Diskussion dieses Problems näher zu befassen<sup>40</sup>. Für das Thema, das uns beschäftigt, genügt es darauf hinzuweisen, daß auch hier ein heilsgeschichtliches Kriterium dem Zweiten Vatikanischen Konzil die Richtlinie vorgezeichnet hat für die Ausarbeitung der Synthese der verschiedenen biblischen Vergleiche, womit es uns das Geheimnis der Kirche veranschaulicht. Tatsächlich können wir im Lichte der Konzilskonversation mit Bestimmtheit sagen, daß die jetzige Anordnung der Vergleiche in der endgültigen Fassung der Konstitution, dem Willen der Konzilsväter entspricht, sie alle in die aufsteigende Linie einzurordnen, auf der uns die göttliche Erziehungskunst in der Heilsgeschichte Schritt für Schritt das Geheimnis der Kirche enthüllt, indem sie uns vom Sichtbaren zum Unsichtbaren, von der niederen und äußeren Gestalt zum höheren und inneren Gehalt des Geheimnisses fortschreitend hinführt. So bewegt sich die Konstitution, ausgehend von der Wirklichkeit Israels, des alttestamentlichen Volkes Gottes, in aufsteigender Linie durch die verschiedenen Gleichnisbilder, mit denen Gott, so heißt es hier, schon im Alten Testament, vor allem in den prophetischen Büchern, uns über das innerste Wesen der Kirche belehrt, Gleichnisse aus dem Hirtenleben,

38 O. Semmelroth, in: *Handbuch der Theol. Grundb.*, I, S. 649.

39 Const. Eccl. nr. 48. Mit diesen Ausführungen über den Heiligen Geist (und auch sonst) bietet die Konstitution sicherlich das Fundament für eine theologische Bewertung der Bedeutung, die der Geist für die Kirche hat. Man ist daher kaum berechtigt, so meinen wir, die Ekklesiologie des Zweiten Vaticanum einfachhin »an Ecclesiology without Pneumatology« zu nennen (vgl. N. A. Nissiotis, *The Main Ecclesiastical Problem of the Second Vatican Council and the Position of the Non-Roman Churches Facing it*, *JEcSt* 2 [1965] 48 ff.); wenngleich man zugeben kann, daß diese Ekklesiologie den Heiligen Geist noch mehr hervortreten lassen können.

40 Dazu vgl. unsre Arbeit: »El problema de la expresión del misterio de la Iglesia en las imágenes de la Escritura«, »Estudios Eclesiásticos« (Madrid) 41 (1966) 25-70.

aus der Landwirtschaft, aus dem Hausbau, aus dem Familien- und Eheleben (Abs. 6)<sup>41</sup>. Die Krönung des Ganzen ist dann das Neue Gottesvolk, das auf dem Gipfel der Offenbarung im Neuen Testament bei Paulus als Leib Christi erscheint, dieser höheren Wirklichkeit, die aus der geheimnisvollen und doch ganz wirklichen Einheit der Christen unter sich und mit ihrem Haupt Christus hervorgeht (Abs. 7).

2. Von diesen biblischen Metaphern, die das Geheimnis der Kirche zum Ausdruck bringen, hat das Zweite Vaticanum jedoch eine mit besonderem Nachdruck hervorgehoben, wenn man es überhaupt eine Metapher nennen darf, und nicht vielmehr eine Wirklichkeit: die des *Volkes Gottes*. Wie wir schon eingangs gesagt haben, war das gegenwärtige Interesse an der Heilsgeschichte eines der Hauptmotive, diesem wesentlich heilsgeschichtlichen Thema in der Ekklesiologie eine Vorrangstellung zu geben. Die Wirklichkeit des Gottesvolkes bildet darum die Grundlage für die Darstellung des Mysteriums der Kirche in der Ekklesiologie des Zweiten Vaticanums. Schon eine frühere Fassung der Konstitution (Abs. 2 und 3) hatte den Heilsplan des Vaters und die Sendung des Sohnes in engste Beziehung gebracht zur Gründung der Kirche als Gottesvolk<sup>42</sup>. Der Wunsch vieler Konzilsväter und Beobachter jedoch, der Darstellung des Geheimnisses der Kirche dadurch ein besonderes Gepräge zu geben, daß zum Ausgangspunkt die Wirklichkeit des Gottesvolkes gemacht würde, ist verantwortlich dafür, daß diesem Thema eine besondere Behandlung »ex professo« im 2. Kapitel vorbehalten wurde<sup>43</sup>. Aber auch so blieb die Kirche als Gottesvolk im 1. Kapitel nicht unerwähnt. Bei der Aufzählung der verschiedenen Stadien, in denen der Vater den ewigen Heilsplan in der Zeit zur Durchführung bringt, hatte die Kirche, so sagt die Konstitution (Abs. 2), ihre vorbereitende Stufe in der Geschichte des Volkes Israel und im Alten Bund: »(Ecclesia) in historia populi Israel ac foedere antiquo mirabiliter praeparata.« Das 2. Kapitel kehrt zu diesem Thema zurück, um es ausführlicher zu entwickeln. Insbesondere ist der 9. Absatz, mit dem dieses Kapitel beginnt, reich an heilsgeschichtlichem Gehalt. In diesem Absatz wird die Kirche, das Neue

41 »Sicut in Vetere Testamento revelatio Regni saepe sub figura proponitur, ita nunc quoque variis imaginibus intima Ecclesiae natura nobis innotescit, quae sive a vita pastorali vel ab agricultura, sive ab aedificatione aut etiam a familia et sponsalibus desumptae, in libris Prophetarum praeparantur« (Const. Eccl. n. 6).

42 Absatz 2 des »textus prior« sagte in dieser Hinsicht: »Filium autem Pater suum ad hoc praedestinavit (cf. Rom 1, 4), ut de populo electo secundum carnem natus, omnes sua morte redimeret, fratresque suos in filios Patris constitueret, eosque non tantum singulatim, quavis mutua connexione seclusa, sanctificaret, sed in Populum Dei, novum genus electum, regale sacerdotium, gentem sanctam (cf. 1 Petr 2, 9) sub uno Capite constitueret.« Die Mehrzahl der hier geäußerten Ideen finden sich jetzt in Absatz 9 der Konstitution. Ebenso war der Schlußabschnitt dieses Absatzes 9: »Sicut vero Israel secundum carnem...« Bestandteil von Absatz 3 des »textus prior«.

43 Im »textus prior« hatte das Thema des Gottesvolkes seinen Platz im 3. Kapitel, nachdem das 2. Kapitel von der hierarchischen Gliederung der Kirche gesprochen hatte, und diente als Grundlage für die Theologie des Laienstandes in diesem 3. Kapitel, das den Titel trug: »De Populo Dei et speciatim de laicis«. Die Konzilsväter baten darum, daß das Thema vom Gottesvolk in Verbindung mit dem Mysterium der Kirche behandelt würde, und vor jeder Differenzierung der Gläubigen innerhalb der Kirche: »Populus Dei hic non intelligitur de grege fidelium, prout ab Hierarchia contradistinguitur, sed de toto complexu omnium, sive Pastorum sive fidelium, qui ad Ecclesiam pertinent« (*Schema*, S. 56).

Gottesvolk, im Zusammenhang der Heilsgeschichte in ihrem ganzen Ausmaß betrachtet: in der Vorbereitung als Volk Israel, in der Gründung durch Christus als Neues Gottesvolk des Neuen Bundes, in ihrer universalen Bestimmung und gegenwärtigen Pilgerschaft, bis zur künftigen eschatologischen Vollendung.

3. Der Ausgangspunkt für die Existenz des Gottesvolkes ist auch hier, im 9. Absatz, der universale Heilszweck des Vaters, dessen Wohlwollen zu allen Zeiten und an allen Orten (es wird Apg. 10,35 zitiert) auf allen ruht, die ihn fürchten und recht handeln. Dieser göttliche Heilszweck erstreckt sich nicht nur auf die Individuen; er wird beschrieben als ein Wille, der alle Menschen gemeinschaftsmäßig umfaßt: Gott will sie erlösen, indem er sie zu einem *Volk* macht. In der Verwirklichung dieses auf die Gemeinschaft gerichteten Heilsplans erwählt daher Gott »das Volk Israel zum Eigenvolk; er hat mit ihm einen Bund geschlossen und es Stufe für Stufe unterwiesen. Dies tat er, indem er sich und seinen Heilsratschluß in dessen Geschichte offenbarte und sich dieses Volk heiligte« (Const. Eccl. nr. 9). Dennoch war dies alles, im Ratschluß Gottes, nichts als »Vorbereitung und Vorbild« des Neuen Bundes, der, durch Jeremias vorverkündet, durch Christus mit seinem Blute gegründet werden sollte (Jer. 31,31—34; 1. Kor. 11,25)<sup>44</sup>. Es ist auffallend, wie oft dieses Thema des Volkes Israel als Vorbereitung, Vorbild, Typus, usw. des Neuen Gottesvolkes in den verschiedenen Dokumenten des Zweiten Vaticanum wiederkehrt, bald kurz und vorübergehend erwähnt, bald in breiter Ausführlichkeit, in dem Bemühen, die gegenseitigen Beziehungen von Israel und der Kirche herauszustellen<sup>45</sup>. Damit gibt das Konzil deutlich zu verstehen, daß ihm an der Idee der *Kontinuität* viel gelegen ist, die in der Heilsgeschichte zwischen dem Gottesvolk des Alten Bundes und dem des Neuen besteht. Gottes Eingriff in die Geschichte, womit er diese beiden Völker erwählt, ist kein zweifaches Geschehen ohne Zusammenhang; er bildet in Wirklichkeit nur die zwei Akte eines einzigen göttlichen Wirkens, mit Rücksicht auf einen einzigen Heilsplan. Als zweimaliger Eingriff bestimmt er die beiden Abschnitte oder Kairoi auf der einen Linie der Heilsgeschichte, die von der Erwählung des Volkes Israel angefangen, durch alle Wechselfälle und Zufälligkeiten der Geschichte hindurch ständig ansteigt (»Konstante und Kontingenz«)<sup>46</sup>, um in der Erwählung des Neuen Gottesvolkes durch Christus ihren Höhepunkt zu finden.

Die heilsgeschichtliche Wirklichkeit des Gottesvolkes war besonders geeignet, um diese Einheit und Kontinuität des göttlichen Heilsplans durch die Geschichte zum Ausdruck zu bringen. Wie die Dokumente des Konzils selbst es bezeugen, war dies einer der Gründe, weshalb das Thema des Gottesvolkes in die Konstitu-

44 »Plebem igitur israeliticam Sibi in populum elegit, quocum foedus instituit et quem gradatim instruxit, Sese atque propositum voluntatis suae in eius historia manifestando eumque sibi sanctificando. Haec tamen omnia in praeparationem et figuram contigerunt foederis illius novi et perfecti, in Christo feriendi, et plenioris revelationis per ipsum Dei Verbum carnem factum tradendae. »Ecce dies veniunt... (cit. Jer 31, 31-34). Quod foedus novum Christus instituit, novum scilicet testamentum in suo sanguine (cf. 1 Cor 11, 25) . . .« (Const. Eccl. n. 9).

45 So wird dieses Thema z. B. eingehend behandelt in der »Declaratio« »Über die nicht-christlichen Religionen«, Abs. 4; ferner in der Dogmatischen Konstitution »Über die göttliche Offenbarung«, Abs. 14-15.

46 Vgl. O. Cullmann, *Heil als Geschichte*, SS. 104 ff.

tion über die Kirche aufgenommen wurde: »Hierin nämlich«, so heißt es, »erscheint klar die geschichtliche Kontinuität der Kirche«<sup>47</sup>.

4. Gerade von diesem Element der Kontinuität aus, zwischen dem Alten und Neuen Gottesvolk, gewinnt man auch die richtige Perspektive für das Verständnis des tieferen Sinnes, der auch heutzutage, wo das letzte Stadium der irdischen Heilsgeschichte schon weit vorangeschritten ist, der Beziehung von *Israel und der Kirche* zugrunde liegt. Nur von dieser heilsgeschichtlichen Schau aus, wie sie uns Paulus im Römerbrief (Röm. 9–11) entwickelt, nicht aus Gründen politischer oder sonstiger Ordnung, erhält die Sonderstellung, die das Zweite Vaticanum dem jüdischen Volk einräumt, ihren eigentlichen Sinn. Das Konzil »gedenkt des Bandes, das das Volk des Neuen Bundes mit dem Stamm Abrahams geistig verknüpft ...« »Die Kirche hat stets vor Augen die Worte des Apostels Paulus über seine Stammesbrüder, »denen die Sohnschaft verliehen wurde und die Herrlichkeit und die Bünde und die Gesetzgebung, der Kult und die Verheißungen; ihnen gehören die Väter an und von ihnen stammt dem Fleische nach Christus: (Röm. 9,4–5).« Denn wenngleich es wahr ist, daß »nach dem Zeugnis der Schrift, Jerusalem die Zeit seiner Heimsuchung nicht erkannt hat (vgl. Luk. 19,44) und die Juden zum großen Teil das Evangelium nicht annahmen, ja, viele sogar sich seiner Verbreitung widersetzen (vgl. Röm. 11,28), so blieben die Juden dennoch, nach dem Apostel, bei Gott, den es seiner Gaben und seiner Berufung nie gereut, innig geliebt (vgl. Röm. 11,28–29)«. Die Erklärung über die Juden schließt mit dem Wunsch, die Kirche möge den Tag erleben, »der, allein Gott bekannt, von den Propheten und Paulus selbst vorher verkündet wurde, an dem alle Völker einmütig den Herrn anrufen und ihm unter demselben Joch dienen (Zeph. 3,9)«<sup>48</sup>. Paulus versichert, daß die Verstocktheit Israel nur zum Teil betroffen hat, bis die Vollzahl der heidnischen Nationen zum Glauben kommen und Israel sich ihnen anschließen wird, um so auch selbst ganz gerettet zu werden (Röm. 11,25–27). So wird das Volk Gottes, das an seinem Ursprung eines war, auch am Schluß der Heilsgeschichte wieder eins sein, dank der Kontinuität des einen göttlichen Heilsplans im Verlauf dieser Geschichte. In diesem Drama ist die Untreue des Volkes Israel nur eine der großen Episoden — Umwege, Wellenlinien, wie sie O. Cullmann nennt<sup>49</sup> — in denen die Heilsgeschichte in ihrem Verlauf langsam voranschreitet. Solche Zwischenspiele und Umwege sind aber auch integraler Bestandteil dieser Geschichte, denn, wie wiederum O. Cullmann sagt, »Es gibt eine Untreue, die in die Heilsgeschichte mit hineingehört«<sup>50</sup>.

5. Trotz allem ist das Gottesvolk des Neuen Bundes letzten Endes eine *Neuschöpfung* in Christus (Gal. 6,15; 2. Kor. 5,17). In diesem Sinne besteht zwischen ihm und dem Volk Israel, neben dem Element der Kontinuität, ein Verhältnis der *Diskontinuität*, auf Grund seiner Neuheit. Das Zweite Vaticanum hat auch auf dies Element hingewiesen: »Das Neue Volk ist nicht einfach Fortsetzung des Alten, sondern es vervollkommnet das Alte nach den Verheißungen der Prophe-

47 »Populus est terminus biblicus, cum aliis imaginibus connexus. In illo clarescit continuitas historica Ecclesiae« (*Schema*, S. 56).

48 Declaratio de Ecclesiae Habitudine ad Religiones non-Christianas, nr. 4; vgl. Const. Eccl. nr. 16.

49 Vgl. *Heil als Geschichte*, S. 106 ff.

50 Ebd. S. 242.

ten durch das Unterpfand des Heiligen Geistes, obwohl auch das Neue Volk seiterseits noch der endgültigen Vollendung harrt<sup>51</sup>.« Die Konstitution über die Kirche bringt diese Neuheit auf verschiedene Weise zum Ausdruck: Das neue Gottesvolk ist gegründet als *Neuer Bund*, den Christus in seinem Blute schließt (vgl. 1. Kor. 11,25); die neue Gemeinde, die aus diesem Bund hervorgeht, besteht nicht nur aus Juden, sondern auch aus *Heiden*; die Zugehörigkeit zu diesem Volk wird daher nicht bestimmt durch die blutmäßige Abstammung, sondern durch die *geistige Abstammung*, an der man teilhat durch den *Glauben an Christus* und die *Taufe*. Auf dieses Volk gehen nunmehr in besonderer Weise alle die Titel des alten Volkes Israel über, die der erste Petrusbrief aufzählt (1. Petr. 2,9—10); die Konstitution nennt diese Stelle ausdrücklich<sup>52</sup>. In dieser Weise deutet das Konzil die Hauptcharakterzüge des Neuen Gottesvolkes an in einem kurzen Abschnitt, in dem, wenn auch ohne ausdrückliche Anführungen, die ganze neutestamentliche Theologie zu diesem Thema, besonders die paulinische, durchklingt<sup>53</sup>.

6. Einen Wesenszug des Neuen Gottesvolkes hat das Zweite Vaticanum in besonderer Weise hervorgehoben: seine *Universalität*. »Ex Iudeis et Gentibus plebem vocans«, sagte soeben die Konstitution, und wies damit auf das Thema der aus Juden und Heiden zusammengesetzten Kirche (vgl. z. B. Apg. 15,14—17; Röm. 9,24—26; Eph. 2,11—18). Der Absatz 9, den wir soeben betrachtet haben, fügt dazu die Beschreibung des gegenwärtigen Gottesvolkes als messianisches Volk. Wohl ist es wahr, daß zu diesem messianischen Volk tatsächlich noch nicht alle Menschen gehören, ja, daß sich dies messianische Volk oft genug reduziert sieht auf die »kleine Herde« einiger weniger (Lk. 12,32). Dennoch hat dieses Volk eine universale Sendung von Christus, seinem Haupt, erhalten: es ist berufen, alle Menschen zu umfassen und Werkzeug des Heils zu sein, wodurch die Erlösung Christi an alle weitergegeben wird<sup>54</sup>. Gerade hier wurzelt die ganze Dynamik, mit der, um in der Cullmannschen Terminologie zu reden, die Bewegung dieser letzten Etappe der Heilsgeschichte, ausgehend vom Zentrum des einen Christus und dieser »kleinen Herde« (»Verengung«), voranschreitet zur Universalität des Gottes-

51 »Novus Populus non simpliciter Populo antiquo succedit, sed eum secundum promissiones Prophetarum perficit pignore Spiritus Sancti, licet Populus novus beatam consummationem adhuc exspectet« (*Schema S.* 41).

52 »Quod foedus novum Christus instituit, novum scilicet testamentum in suo sanguine (cf. 1 Cor 11, 25), ex Iudeis ac gentibus plebem vocans, quae non secundum carnem sed in Spiritu ad unitatem coalesceret, essetque novus Populus Dei. Credentes enim in Christum, renati non ex semine corruptibili, sed incorruptibili, per verbum Dei vivi (cf. 1 Petr 1, 23), non ex carne sed ex aqua et Spiritu Sancto (cf. Joh 3, 5-6), constituantur tandem igenus electum, regale sacerdotium, gens sancta, populus acquisitionis . . . qui aliquando non populus, nunc autem populus Dei« (1 Petr 2, 9-10)« (Const. Eccl. nr. 9).

53 Eine gute Zusammenfassung der Theologie des Neuen Testaments zu diesem Thema siehe z. B. bei R. Schnackenburg, *Die Kirche im Neuen Testament*, Freiburg Br. 1961, SS. 133-140; und F. Mussner, »Volk Gottes« im Neuen Testament, in TThZ 72 (1963) 169-178.

54 »Itaque populus ille messianicus, quamvis universos homines actu non comprehendat, et non semel ut pusillus grex appareat, pro toto tamen genere humano firmissimum est germin unitatis, spei et salutis. A Christo in communionem vitae, caritatis et veritatis constitutus, ab Eo etiam ut instrumentum redemptiois omnium adsumitur, et tanquam lux mundi et sal terrae (cf. Mt 5, 13-16), ad universum mundum emittitur« (Const. Eccl. n. 9).

volkes, das berufen ist, die ganze Menschheit in sich zu umfassen (»Verbreitung«<sup>55</sup>).

Die Universalität des Gottesvolkes, die in Absatz 9 angedeutet wird, ist dann ausführlicher Gegenstand eines besonderen Abschnitts innerhalb des zweiten Kapitels der Konstitution (Abs. 13), der ebenfalls reich ist an heilsgeschichtlichem Gehalt. »Zum neuen Gottesvolk«, heißt es dort, »werden alle Menschen berufen« ... »In allen Völkern der Erde wohnt dieses eine Gottesvolk, da es aus ihnen allen seine Bürger nimmt« (Const. Eccl. Abs. 13). Ein Kommentar zu diesem Abschnitt, in Verbindung mit der Pastoralen Konstitution »Über die Kirche in der heutigen Welt«, würde ein eigenes Studium erfordern. Hier mag es genügen, darauf hinzuweisen, daß in diesem Element der Universalität des Gottesvolkes die theologische Begründung liegt, die das Konzil berechtigt, von der Heilsgeschichte im engeren oder *partikulären Sinn* (die katholische Theologie spricht hier zuweilen von »besonderer Heilsgeschichte«) überzugehen zur Heilsgeschichte im weiteren oder *allgemeinen Sinn* (»allgemeine Heilsgeschichte«). In Wirklichkeit gibt es sicherlich nur *eine* Heilsgeschichte, wie es nur einen göttlichen Heilsplan gibt; aber dieser Heilsplan umfaßt die ganze Welt und jeden einzelnen Menschen zu jeder Zeit. Die Kirche Christi als »universales Sakrament oder sichtbares Heilszeichen« kann zwar ein Zeichen nur sein, für den, der es wahrnehmen kann. Das heißt aber nicht, daß alle übrigen vom Heil gänzlich ausgeschlossen sind. Denen, die ohne eigene Schuld dies Zeichen des Heils nicht sehen oder erkennen können, wird daher Gott sein Heil auf irgend eine andere Weise, im Rahmen einer »allgemeinen Heilsgeschichte« vermitteln.

Damit sind aber nicht zwei voneinander unabhängige Wege aufgezeigt, auf denen Gott seinen ewigen Heilsplan zum Ziel führt. Die »allgemeine Heilsgeschichte« ist dazu bestimmt, in den Strom der »besonderen« einzumünden; und anderseits hat das Volk Gottes, der Träger der »besonderen Heilsgeschichte«, wie die Konstitution sagt, die universale Sendung, für alle das »Werkzeug der Erlösung« Christi zu sein. Im gleichen Zusammenhang des Absatz 9 sagt die Konstitution in diesem Sinn: »Bestimmt zur Verbreitung über alle Länder, tritt sie (die Kirche) in die menschliche Geschichte ein und übersteigt doch zugleich Zeiten und Grenzen der Völker<sup>56</sup>.« Gott selbst ist es, der die Einheit dieser beiden Ströme (oder Sphären) der einen Heilsgeschichte begründet; denn sie beide entspringen einem einzigen Heilsratschluß und streben ein und demselben Ziel zu: jener universalen *himmlischen Kirche*, die alle Gerechten aller Zeiten, »vom gerechten Abel bis zum letzten Auserwählten«, vor dem Vater zusammenführen wird (Const. Eccl. Abs. 2)<sup>57</sup>.

Die Pastorale Konstitution »Über die Kirche in der heutigen Welt« zeigt an vielen Stellen den gleichen universal-heilsgeschichtlichen Sinn. Alle Menschen bilden die große »Familie der Menschheit«, die Gott zum gemeinsamen Vater hat, weil er den Menschen nach seinem Bild und Gleichnis erschuf<sup>58</sup>. Nur vom Geheim-

55 Vgl. O. Cullmann, *Christus und die Zeit*, SS. 110 ff.

56 »Ad universas regiones extendenda, (Ecclesia) in historiam hominum intrat, dum tamen simul tempora et fines populorum transcendent« (Const. Eccl. n. 9).

57 Vgl. dazu J. Feiner, Kirche und Heilsgeschichte, in: *Gott in Welt. Festgabe für K. Rahner*, Freiburg Br. 1964, SS. 317-345.

58 Constitutio Pastoralis de Ecclesia in Mundo huius Temporis, nr. 24.

nis des menschgewordenen Wortes her erhellt der wahre Sinn des Menschen. Nach der Erlösung durch Christus ist es nun allen Menschen möglich, an dem »Pascha-Mysterium« seines Todes und seiner Auferstehung teilzuhaben<sup>59</sup>. Diese Familie der Menschheit, wenngleich objektiv durch Christus geheiligt, ist noch nicht das Volk Gottes; aber sie ist auf dieses hingeordnet. Das Volk Gottes seinerseits fügt sich in die Familie der Menschheit ein<sup>60</sup> und hat die Tendenz, alle Menschen in seiner katholischen Einheit zu umfassen: »Zu dieser katholischen Einheit des Gottesvolkes ... sind alle Menschen berufen. Auf verschiedene Weise gehören ihr zu oder sind ihr zugeordnet die katholischen Gläubigen, die andern an Christus Glaubenden und schließlich alle Menschen überhaupt, die durch die Gnade Gottes zum Heile berufen sind<sup>61</sup>.«

7. Schließlich ist die aktuelle Situation des Gottesvolkes die eines *pilgernden Volkes*, das der Vollendung der himmlischen Heimat zustrebt. Diese Situation des Gottesvolkes hat in der Schrift einen eminent heilsgeschichtlichen Sinn, der in der Ekklesiologie des Zweiten Vaticanum seinen Widerhall finden mußte. Das Volk Israel auf seiner Pilgerschaft durch die Wüste unter der Führung des Mose, hin zum Verheißenen Land, ist auch unter dieser Rücksicht der Typus des Neuen Gottesvolkes, der eschatologischen Gemeinde des Neuen Bundes, die unter der Führung Christi ihrer endgültigen »Ruhe« entgegen wandert (Heb. 3,7—4,11)<sup>62</sup>. In diesem biblischen Zusammenhang erinnert die Konstitution »Über die Kirche« daran, daß die Schrift dieses in der Wüste pilgernde Israel verschiedentlich als »Gemeinde (ecclesia) Gottes« bezeichnet (Neh. 13,1; vgl. Num. 20,4; Dtn. 23,1 ff.). Die Konstitution verfolgt dann diese Parallele weiter zwischen der »Gemeinde Gottes« in der Wüste und dem »Neuen Israel«, das auf der Suche nach der kommenden und bleibenden Stadt (vgl. Heb. 13,14) in der gegenwärtigen Weltzeit einherziehend »Christi Gemeinde« (vgl. Mt. 16,18) benannt wird; »er selbst hat sie ja mit seinem Blute erworben (vgl. Apg. 20,28)« (Const. Eccl. Abs. 9).

Wie gesagt, klingt das Thema der Pilgerschaft in der Konstitution wiederholt an. Die Vorliebe dafür erklärt sich zum Teil aus der Vorliebe der katholischen Theologie für die Heilsgeschichte, ist aber auch dem Einfluß des geschichtlichen, existentiellen Augenblicks zu verdanken, in dem wir leben. Gerade dazu paßt das Thema der »Pilgerschaft«, denn es bringt überaus treffend die Tatsache zum Ausdruck, die sich dem Bewußtsein der Kirche von heute aufdrängt, nämlich, daß Volk Gottes zu sein, das durch die Wüste dieser Welt wandert, zwischen Versuchungen und Bedrängnissen hindurch, als Kirche »pressa sub cruce«, die den Schritten ihres leidenden Herrn folgt. Auf ausdrücklichen Wunsch vieler Konzils-väter deutet die Konstitution am Schluß von Absatz 9 diesen Gedanken an: »Auf ihrem Weg durch Prüfung und Trübsal wird die Kirche durch die Kraft der ihr vom Herrn verheißenen Gnade Gottes gestärkt ..., bis sie durch das Kreuz zum Licht gelangt, das keinen Untergang kennt.« Diese Anspielung, die hier nur gleich-

59 Ebd. nr. 22.

60 »... tota hominum familia, cui inseritur (Populus Dei)«, ebd. nr. 3.

61 »Ad hanc igitur catholicam populi Dei unitatem ... omnes vocantur homines, ad eamque variis modis pertinent vel ordinantur sive fideles catholici, sive alii credentes in Christo, sive denique omnes universaliter homines, gratia Dei ad salutem vocati« (Const. Eccl. n. 13).

62 Vgl. R. Schnackenburg, *Die Kirche im N. T.*, SS. 81 f.

sam im Vorübergehen angebracht wird, war vorher, am Schluß des ersten Kapitels (Abs. 8), weiter ausgeführt worden, als die Rede war von der *Kirche der Armen und der Sünder*, einem Aspekt, der mit der realen Kirche als pilgerndem Gottesvolk verwandt und verknüpft ist.

Die Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils, die in dieser Weise auf dem Motiv der Kirche im Zustand der Pilgerschaft insistierten, wollten damit offenbar das bekämpfen, was man mit einem in der Konzilsaula geprägten Ausdruck den »Triumphalismus« der Kirche genannt hat. Denn in Wirklichkeit widerspricht nichts mehr dem Sinn der Heilsgeschichte, als dieser Triumphalismus. Die Kirche würde darin, gleichsam mit sich selbst zufrieden, bei dem »*schon*« Erreichten der Güter verweilen, die sie besitzt; sie würde ihre Situation als Pilgerin vergessen und in Gefahr kommen, aus der gegenwärtigen Weltzeit eine ewige Stadt zu machen; sie würde praktisch den eschatologischen Horizont der Güter leugnen, die sie »*noch nicht*« besitzt, die ihre Vollendung erst in der Zukunft erfahren sollen. Damit wäre die *eschatologische Spannung* aufgehoben zwischen dem »Schon erfüllt« und dem »Noch nicht vollendet«, und mit ihr ginge ein wesentlicher Zug dieses letzten »Kairos« der Geschichte verloren, die Kirche der Zwischenzeit.

8. Anderseits würde eine einseitige Betonung unseres Pilgerstandes ohne einen Blick auf das Ziel, dem wir zustreben, die Gefahr mit sich bringen, den Christen in jener Angst versinken zu lassen, die die »Pastorale Konstitution« als die Situation des modernen Menschen kennzeichnet. Darum krönt das Konzil dieses Thema der irdischen Pilgerschaft mit dem Blick auf die *endzeitliche himmlische Vollendung*. Damit wird nicht nur jeder verfrühte Triumphalismus abgelehnt, sondern zugleich dem Volk Gottes mit der *Hoffnung* auf die künftigen Güter seine gesunde eschatologische Spannung wiedergegeben: »Donec per crucem (Ecclesia) perveniat ad lucem, quae nescit occasum« (Abs. 9). Die Andeutungen des Themas der Pilgerschaft, die hier und dort reichlich über die ganze Konstitution verstreut sind, ertönen wie in einem großen Hymnus vereint wieder im 7. Kapitel, das »ex professo« dem Thema des »endzeitlichen Charakters der pilgernden Kirche und ihrer Einheit mit der himmlischen Kirche« gewidmet ist. Die »Ecclesia viatorum« ist angelangt in der Ruhe der himmlischen Heimat, wo unser Pilgerstand endet und unsre Vereinigung mit Christus und mit unsren Brüdern, die uns auf der Pilgerfahrt vorangegangen und im Frieden des Herrn entschlafen sind, ihre Vollendung erreicht (Abs. 49—50). Hier, mit dem Ende der irdischen Kirche und dem Beginn der himmlischen, die sich in der Ewigkeit des Vaters versammelt, kommt dann auch die Zeit der Heilsgeschichte zu ihrem Ende.

# Praktische Theologie

RUDOLF BOHREN

## Predigt als Erzählung

»Erzählen im eigentlichen Sinn des Wortes ist unmöglich geworden.« Dieser Satz von Alain Robbe-Grillet scheint nicht nur die Situation des »nouveau roman«, sondern in gewisser Weise ebenfalls die der heutigen Predigt anzusprechen<sup>1</sup>. Eine Analyse der Gegenwartspredigt würde leicht den Aufweis erbringen können, daß viele Prediger es nicht mehr wagen zu erzählen, daß andere hinwiederum am Versuch zu erzählen scheitern. Man könnte den zitierten Satz geradezu als Formel für unsere Predigterfahrung gebrauchen. Nichts wäre nun verkehrter, als aus einem Satz der Erfahrung unter der Hand einen Glaubenssatz oder ein Gesetz zu machen! Hingegen mag er Anreiz und Ansporn sein, über das gestellte Problem nachzudenken. Nichts wäre oberflächlicher, als diese Erfahrung nicht in die theologische Reflexion einzubeziehen!

### I

Predigendes Erzählen hat es mit einer Handlung zu tun, mit einem Geschehen, an das erinnert wird. Gibt es kein Erinnern, so gibt es auch kein Erzählen. Erzählung kommt aus Erinnerung, — in ihr nimmt Erinnerung eine bestimmte Gestalt an. In der Erzählung ergreift Erinnerung das Wort. Dann aber ist Erinnerung der übergeordnete Begriff und Erzählung eine Sonderform der Erinnerung. Predigt als Erzählung setzt darum Predigt als Erinnerung voraus. Von ihr muß zuerst die Rede sein. Niels Astrup Dahl ist der Meinung, »predigen« korrespondiere weniger mit *κηρύσσειν* als mit *ἀπομιμνήσκειν*<sup>2</sup>. Predigt wäre dann zuerst zu sehen als Akt der Erinnerung.

Auch wenn der neutestamentliche Sprachgebrauch »erinnern« nicht eindeutig mit Vergangenheit verknüpft, prävaliert der Bezug zur Geschichte.

Wenn aber mit der unmittelbaren Tradition auch die Erinnerung in Frage gestellt wird, dann muß mit dem Mißtrauen gegenüber der Erinnerung auch das Mißtrauen gegenüber der Sprache wirksam werden.

Spätestens seit Descartes gibt es dieses Mißtrauen, und es ist heute so groß geworden, daß Klaus Heinrich der Rede von der »skeptischen« die der »sprachlosen Generation« gegenüberstellt<sup>3</sup>. Weil nicht nur das Erzählen, sondern das Sprachver-

1 Argumente für einen neuen Roman, 1965, 34.

2 Anamnesis, StTh I, 1948, 80.

3 Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen, 1964, 117. Zum Problem der Sprachlosigkeit vergleiche man die Abhandlung von Kurt Marti in: Kurt Marti/Kurt Lüthi/Kurt von Fischer, Moderne Literatur, Malerei und Musik, drei Entwürfe zu einer Begeg-

mögen überhaupt heute in Frage gestellt ist, darum können wir von der Predigt als Erzählung nicht einfach als von einer Vorfindlichkeit sprechen. Predigendes Erzählen muß in seiner Möglichkeit neu gefunden werden. Nicht von einer Selbstverständlichkeit reden wir, sondern von einem Wunder, von einem verborgenen, das entdeckt sein will: Möglichkeit, Grund und Sinn predigenden Erzählens liegen in der Erinnerung Gottes selbst. Erst von hier aus wird das, was »unmöglich geworden« ist, wieder möglich. Darum muß erst aufgedeckt werden, was predigendes Erzählen ermöglicht.

Auf der Suche nach der Möglichkeit wenden wir uns zunächst dem alttestamentlichen Sprachgebrauch von zkr zu, der auf Menschen und auf Gott angewandt werden kann<sup>4</sup>; wir beachten: »Zkr als Begriff für die Beziehung Gottes zum Menschen bezeichnet keinen bloß gedächtnismäßigen Bezug, sondern ein tathaftes Eingehen der Gottheit auf den Menschen, der sich in Not befindet. Inhalt dieses Gedenkens ist Segen und Heil<sup>5</sup>.« Göttliches Erinnern ist nicht ein Tagträumen, sondern freie Tat, »ein wirksames und schaffendes Ereignis<sup>6</sup>.« Es ändert die Lage, wendet die Not, rettet. Wenn Gott sich Noahs erinnert »und all des Wildes und des Viehs«, so weht ein Wind über die Flut, die Wasser sinken, und die Brunnen der Urflut werden zugetan (Gen 8,1 f.). — Zkr besagt auch hier mehr als ein Denken an ... Gott kümmert sich um Noah, wendet sich ihm zu. Mitten in der Vernichtung »der Städte in der Niederung« erinnert er sich Abrahams, und das heißt, daß er Lot aus der Zerstörung herausleitet (Gen 19,29). Wenn er des unfruchtbaren Weibes sich erinnert, wächst die Frucht im Mutterleib der Rahel (Gen 30,22) und der Hanna (1 Sam 1,11.19). Gottes Erinnern macht Leben möglich, befreit vom Unglück der Kinderlosigkeit, befreit vom Unglück überhaupt; darum ruft der Mensch des Alten Testaments in der Stunde schwerer Versuchung und Not Gott auf, sich zu erinnern; denn Gottes Erinnern wird das Schicksal wenden<sup>7</sup>. Darum kann der Akt der Gebetserhörung mit zkr umschrieben werden<sup>8</sup>.

Diese allzu knappen Notizen aus der Begriffsgeschichte von »zkr« sind höchst bedeutsam für das Geschehen der Predigt, insbesondere des predigenden Erzählens. Die Predigt kann an diesem Tatbestand nicht vorbeigehen, daß Gott sich heilvoll erinnert, daß er erinnert werden kann. Bevor also die Predigt Menschen erinnert, wird sie Anruf sein an Gottes Erinnerung. Diese wird angesprochen, damit das Erinnern des Menschen im Einklang mit dem göttlichen Erinnern geschehe; damit also im menschlichen Erinnern göttliches Heil geschehe. In diesem Betracht ist Predigt Provokation des Heils, wie sie ihrerseits durch geschehenes und geschehendes Heil hervorgerufen wird.

Mit diesem Anruf an Gottes Erinnerung wird der Prediger anheben; er bildet den Ausgangspunkt für jede Predigt, die Ereignis ist; denn dies ist gleichsam die obere Seite des predigenden Erinnerns, daß Gott erinnert wird, damit er sich selbst erinnere. Entstammt die Predigt solchem göttlichen Erinnern, quillt sie aus der Selbsterinnerung Gottes, dann weht der göttliche Wind, Lot kommt aus Sodom

nung zwischen Glaube und Kunst, 1963, 15 ff.; Jürgen Moltmann, Gottes Wort und die Sprache, MPTh 54, 1965, 388 ff.

<sup>4</sup> Willy Schottroff, »Gedenken im alten Orient und im Alten Testament, Die Wurzel ZAKAR im semitischen Sprachkreis, 1964, 339.

<sup>5</sup> ebd. 201.

<sup>6</sup> Otto Michel, ThW, IV, 678.

<sup>7</sup> vgl. Michel, ebd. 679.

<sup>8</sup> Schottroff, a.a.O., 187.

heraus, und der verschlossene Leib wird aufgetan; dann ist die Predigt Schicksalswende, Tat.

Der Dienst des Predigers wird mit solchem Erinnern Gottes beginnen. Bevor er predigend erzählt, wird er anbetend erzählen, und das heißt praktisch, er wird zunächst einen Text lesen und diesen Text dem vorhalten, der seine Gegenwart und Zukunft verheißen hat. Der Text will also zunächst nicht auf meine Existenz hin interpretiert und übersetzt werden, sondern will auf die Existenz Gottes hin gelesen werden, als ein Text von dem, der ist und kommt, um Gott an seine Taten zu erinnern, damit er neue Taten tue. Indem dieser Gott für uns ist, können die Texte nicht auf die Existenz Gottes hin gelesen werden unter Ausklammerung unserer Existenz! Lesen wir den Text auf die Existenz Gottes hin, der als Immanuel erschien, dann sind wir mit unserer Existenz dabei. Will der Text in diesem Sinne zuerst gelesen werden, so könnte man sagen, das Predigen sei ein Kinderpiel, wenn man erst den Text richtig lesen könnte<sup>9</sup>! Wenn die Predigtvorbereitung mit dem betenden Lesen des Textes anzuheben hat<sup>10</sup>, dann erst recht die Predigt selbst. Die Rezitation des Textes im Gottesdienst, der in der Textverlesung allem predigenden Erzählen vorausgeht, meint ja, recht verstanden, nicht eine liturgische Selbstgenügsamkeit, sondern die große Anfrage an den Herrn des Textes, daß er ihn erfülle: ein großes Aufblicken zu dem, der die Vergangenheit des Textes in seine Gegenwart und Zukunft hineinnimmt: »Ja, wie die Augen der Magd auf die Hand der Gebieterin, so blicken unsere Augen auf den Herrn, unseren Gott, bis er uns gnädig ist (Ps 123,2b).« Wenn die Predigt in dieser Haltung nicht nur anhebt, sondern weitergeht, dann ist es keineswegs Zufall oder fromme Floskel, wenn Prediger ihre Anrede an Menschen in der Predigt in eine Anrede an Gott selbst übergehen lassen. Wir zählen auf den, von dem wir erzählen, halten ihm vor, was wir berichten.

Predigendes Erzählen wendet sich zuerst an den Herrn der Predigt, weil sie sich gerade nicht mit einer besonnten Vergangenheit des Heils begnügen will; sie bedeutet nicht ein greisenhaftes Sich-verlieren im Gestern oder Vorgestern, sie beinhaltet vielmehr einen Akt der Erwartung, der das Heute und Morgen Gottes will. Sie streckt sich aus nach dem Heil der Gegenwart und Zukunft und darum ist sie zuerst Erinnerung Gottes, Gebet.

Mit Recht bemerkt Ulrich Duchrow, das Gebet sei »kein metaphysischer Ersatz für die hermeneutische Frage, sondern deren radikale Zusätzlichung<sup>11</sup>«. Es besagt, daß das hermeneutische Problem letztlich nicht durch den Menschen, sondern nur durch den neuen Heilverweis Gottes gelöst wird. Das Beten von Texten der Vergangenheit geschieht, damit das Heil, von dem sie reden, Ereignis werde. Daß das Gebet ein sonstiges Bemühen um den Text erübrig, kann nur angenommen werden, wenn man das Gebet mißversteht.

Soll Gott selbst erinnert werden, soll er sich selbst erinnern, dann ist diese Erinnerung Gottes näher zu bestimmen als Erinnerung an Gottes Bund. Es wird nützlich und nötig sein, in diesem Zusammenhang nochmals auf einige Stellen zu verweisen. So oft der Regenbogen in den Wolken steht, erinnert Jahwe sich des

<sup>9</sup> Wilhelm Löhe war der Meinung, der liturgische Vortrag sei gegenüber dem katechetischen und homiletischen zweifellos »am schwierigsten« (Der evangelische Geistliche, Gesammelte Werke, 3,2, 1958, 256).

<sup>10</sup> Johannes Wolff, Anleitung zur Predigtmeditation, 1955, 125 ff.

<sup>11</sup> Historisch-kritische Methode und Gebet bei der Schriftauslegung, MPTh 53, 1964, 425.

Bundes, daß niemals mehr die Wasser der Urflut die Erde bedecken sollen (Gen 9,15 f.). Dies ist der Hauptinhalt des göttlichen Erinnerns, daß er des Bundes gedenkt und als der »Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs« an seinem Volke handelt. Als der sich des Bundes und also der Väter Erinnernde hilft er seinem Volk. »Und Gott hörte ihr Wehklagen und gedachte seines Bundes mit Abraham, Isaak und Jakob. Und Gott sah auf die Israeliten und gab sich ihnen kund« (Ex 2,24 f.). Im Erinnern an die vergangene Offenbarung geschieht neue Offenbarung. In Gottes Erinnern an die vergangene Heilstätte geschieht neue Heilstätte. Das Heil wächst aus Gottes Erinnern an den Bund; denn im Erinnern wird der Bund von gestern zum Bund von heute: »Da sah er an ihre Drangsal, wenn er ihre Klage vernahm, gedachte zu ihrem Heil seines Bundes und ließ sich's gereuen nach seiner großen Güte. Er ließ sie Erbarmen finden ...« (Ps 106,44 ff.).

Das Gedenken an den Bund ist die Voraussetzung, gleichsam die innere Seite der Offenbarung Gottes. Um des Bundes willen findet das Volk Erhörung, wird ihm Rettung zuteil: »Und ich habe auch das Wehklagen der Israeliten gehört ... und habe meines Bundes gedacht. Darum sage zu den Israeliten: ich bin Jahwe; ich will euch von der Last der Fronarbeit Ägyptens frei machen und euch aus eurer Knechtschaft erretten und euch erlösen mit ausgestrecktem Arm und durch gewaltige Gerichte« (Ex 6,5 f.). In der Erinnerung an diesen Bund tritt Mose für das abtrünnige Volk ein. »Gedenke deiner Knechte Abraham, Isaak und Israel, denen du bei dir selbst geschworen und verheißen hast ...« (Ex 32,13). Die Folge göttlicher Erinnerung wird sein, daß er seinen Beschuß ändert (Ex 32,14).

Die Psalmen steigern die Aussagen über das göttliche Erinnern dahin, daß er ewig seines Bundes gedenkt (105,8; 111,5). Ezechiel aber verheißt, daß er im Gedanken an seinen ersten Bund einen neuen, ewigen Bund aufrichte (16,60).

Diese Selbsterinnerung Gottes an den Bund gipfelt in der Sendung des Sohnes, im Anbruch des messianischen Heils: »Er hat sich Israels, seines Knechtes, angenommen, zu gedenken der Barmherzigkeit, wie er geredet hat zu unseren Vätern, gegenüber Abraham und seiner Nachkommenschaft in Ewigkeit« (Lk 1,54 f.; vgl. 68—75).

Indem die Fleischwerdung geschieht, die Zeit sich erfüllt, und Gott aus seiner Ewigkeit heraustritt in die Zeit, geschieht etwas Einmaliges. Weil dieses Große einmal sich ereignet, kann die Predigt gar nichts anderes sein als Erinnerung an das, was einmal geschah. Als Erinnerung an ein einmaliges Geschehen aber ist Predigt nichts anderes als ein unermüdliches Erzählen!

Damit aber beginnt das Ereignis der Predigt als Gottes Wort, daß Gott sich selbst seiner Vergangenheit, seines Bundes, daß er sich der Erzväter, der Einmaligkeit des Opfers Christi und also seines ewigen Erbarmens erinnert. In dieser Selbsterinnerung Gottes hebt das Ereignis an, das im Erinnern der Predigt seinen Fortgang nimmt. Das innergöttliche Reden, das Wort Gottes zu sich selbst, wird dann zu einem Wort an Menschen. Gott erinnert nicht nur sich selbst, sondern auch den Menschen an das, was er gestern tat, denn von dem, was Gott gestern tat, lebt der Mensch heute noch. An dem, was Gott gestern tat, kann das Volk erkennen, wer Gott heute ist. Darum ist die Predigt nicht nur Erinnerung, sondern sie ruft gleichzeitig auf zur Erinnerung; in der Erinnerung an vergangene Tat wird Gott offenbar, erkennbar.

Diese Doppelheit und dieser gegenseitige Bezug von göttlichem und menschlichem Erinnern ist zunächst auf Grund des Bundes zu verstehen. Predigendes Erinnern hat zu geschehen als ein mit Gott verbündetes Tun. Vom Neuen Testament, insbesondere vom Johannes-Evangelium her, läßt sich sagen: Erinnerung geschieht im Dienst des Parakleten. Dieser ist der Erinnerer schlechthin. Oscar Cullmann hat darauf hingewiesen, daß alle Stellen im vierten Evangelium, die von »Erinnern« sprechen, inhaltlich mit den Aussagen des Parakleten zusammengehören<sup>12</sup>. »Der Beistand aber, der heilige Geist, den der Vater in meinem Namen senden wird, der wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe« (Joh. 14,26).

Im Geist wird das Vorherige gegenwärtig, und das Zukünftige bricht an. Jenes »Erinnern«, von dem der Evangelist spricht, ist also einerseits »Erinnern an das einmalige Geschehen, andererseits zugleich Erkenntnis seines Zusammenhangs mit dem vergangenen alttestamentlichen und mit dem kommenden Geschehen in der Kirche Christi<sup>13</sup>. Im Erinnern des Geistes wird die Vergangenheit gleichermaßen aufgebrochen wie die Zukunft. Der Geist erinnert an das in der Vergangenheit von Jesus Gesagte. Der im Geist Gegenwärtige wiederholt das vom Inkarnierten Gesagte, und das heißt also, Gott selber erinnert uns an sein Handeln und Reden in der Vergangenheit. Indem der Lebendige uns erinnert an das Heil, das er gestern schaffte, an das Wort, das er gestern sprach, schafft er heute Heil, spricht er heute sein schöpferisches Wort, verkündigt er das Zukünftige (vgl. Joh 16,13b). Im Dienst der Selbsterinnerung Gottes, im Dienst des Parakleten, steht also der Prediger, der erinnert. Sein Problem ist zunächst nicht, wie er die Menschen erreicht, sondern wie er Gott erreicht; denn ohne den Beistand des Parakleten bleibt der Prediger im Grunde ohne Erinnerungsvermögen, das Wort bleibt tot, Vergangenheit und Zukunft des Heils bleiben verschlossen. »Erzählung im eigentlichen Sinn ist unmöglich geworden.« Besteht die Frage predigenden Erzählens darin, ob es Gott erreicht, ob der Paraklet unmöglich Gewordenes wieder ermöglicht, dann hängt alles daran, daß es geistlich, daß es charismatisch geschieht. Predigendes Erzählen wird dann zum Akt des Vertrauens auf die Verheißung seiner Gegenwart. In diesem Vertrauen beinhaltet die Predigt an Menschen zugleich eine Zumutung an den, der sich uns versprochen hat zu tun, was das Wort sagt. Geschichte wird erzählt, damit sie neu geschehe. Im Akt des Vertrauens — nicht nur auf die Gegenwart, sondern auch auf die Zukunft — wird Geschichte als Verheißung erzählt. In der Erinnerung an den Gott, der da war, wird der offenbar, der kommt. Lawrence Durrell nennt die Erinnerung die »Urmutter der Hoffnung« und trifft mit dieser Formulierung wohl auch theologisch das Richtige<sup>14</sup>.

Die Erzählung wird hoffnungslos, wenn sie die Erinnerung verliert und also die Zukunfts- und Gegenwartsbedeutung des zu Erzählenden übersieht. So wird sie in der Tat unmöglich. Sie wird dann orthodox oder biblizistisch die Geschichte stehenlassen, ohne Bezug zur Gegenwart, oder sie wird modernistisch sich der Vergangenheit Gottes schämen und diese als für den Menschen von heute unzumutbar erklären. Beidemal hat sie die Erinnerung verlassen, beidemal ist vergessen, daß der Prediger legitim nur kraft der Selbsterinnerung Gottes und also im Dienst

12 Urchristentum und Gottesdienst, AThANT 3, 1950<sup>a</sup>, 49, vgl. N. A. Dahl, a.a.O., 94.

13 Vgl. Oscar Cullmann, Heil als Geschichte, 1965, 250.

14 Clea, 1961, 159.

des Parakleten predigen kann. Die Aktualität solchen Erzählens liegt dann in der *actio* des Parakleten, im heilvollen Gedenken Gottes selbst.

Wenn Wolfgang Kayser die Ursituation des Erzählens dahin beschreibt, »daß ein Vorgängliches da ist, das erzählt wird, daß ein Publikum da ist, dem erzählt wird, und daß ein Erzähler da ist, der zwischen beiden gewissermaßen vermittelt«<sup>15</sup>, dann gehört zur Ursituation predigenden Erzählens ein vierter Moment, das alle andern umschließt: das Vorgängliche haftet an einer Person, die mithört, die den anderen Hörern als Vermittler und Zeuge gleichzeitig ist und im Erzählen seine Zukunft verheißt. Zusammenfassend kann man sagen: Findet predigendes Erzählen seine Möglichkeit, seinen Grund und Sinn in der Erinnerung Gottes selbst, dann artikuliert solches Erzählen, was bei Gott gilt, es erinnert an Geschehenes, das zählt und darum auch unsere Existenz in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umgreift.

Predigendes Erzählen gehört also zur Grundstruktur der Predigt<sup>16</sup>. Wollte man zwischen Kerygma, Didache und Paraklese unterscheiden, so müßte man sagen, daß das Element der Erzählung in jede dieser drei Gestalten einzugehen vermag, daß jede dieser Gestalten der Erzählung ihren Charakter zu verleihen vermag. Bezeichnen wir die Erzählung als Grundstruktur der Predigt, dann deuten wir damit schon an, daß predigendes Erzählen in einer Fülle von Möglichkeiten des Erzählens vor sich gehen kann<sup>17</sup>.

## II

Liegen die Möglichkeit, der Grund und der Sinn predigenden Erzählens in der Erinnerung Gottes selbst, dann ist für dieses Erzählen ein Doppeltes zu beachten: Predigendes Erzählen geschieht auf dem Hintergrund des Schriftganzen<sup>18</sup> und erzählt Einzelnes.

Der Begriff des Schriftganzen soll andeuten, was für das predigende Erzählen entscheidend ist, daß es im Horizont von Schöpfung und Vollendung geschieht: »Gut erzählen, heißt so erzählen, daß die Mitte, der Ursprung und das Ende aller Dinge von ferne sichtbar werden; auf Christus, auf diese bestimmte Gegenwart Gottes ist jedes Menschenleben bezogen — und mit ihm auf den Anfang und das

15 Das sprachliche Kunstwerk, eine Einführung in die Literaturwissenschaft, 1963, 201.

16 Hier wäre einmal an die große Bedeutung zu erinnern, die der Sonntagsschule praktisch innerhalb der Verkündigung der Kirche und dem Leben der Gemeinde zukommt. Diese lebt von einer kindertümlichen Weise predigenden Erzählens und vermag darum, Wichtigkeit und Problematik des Erzählens auch für die Kanzelpredigt anschaulich zu machen.

17 Ich stimme damit Hans-Dieter Bastian zu: »Die Verkündigung ist weder uniform noch homophon. Sie darf sich mit keiner Redegestalt endgültig identifizieren« (Verfremdung und Verkündigung, ThEx 127, 1965, 64). —

Weil das predigende Erzählen vielfältige Möglichkeiten eröffnet, darum werde ich im Folgenden nur zwei Momente des Erzählens besprechen. Es würde den Rahmen meines Aufsatzes sprengen, wollte ich auf eine Darstellung der verschiedenen Gattungen des Erzählens eingehen, die etwa die Formgeschichte herausgearbeitet hat.

Wird die Predigt als Erzählung, wie es hier geschieht, aus der Erinnerung abgeleitet, so drängt sich der Hinweis zum Abendmahl auf. Wird Predigt als Erzählung verstanden, so fällt von daher auch ein Licht auf das Verhältnis Predigt und Abendmahl. Ein Eingehen auf diese Problematik bedürfte allerdings einer gesonderten Abhandlung!

18 Karl Gerhard Steck spricht vom »Schriftganzen« als einem »vorzüglichen Ausdruck aus dem Erbe Hofmanns« (Die Idee der Heilsgeschichte, ThSt 56, 1959, 48). Zum Problem der Einheit und Ganzheit der Schrift bei Bengel vgl. man den bedeutsamen Aufsatz von Gerhard Sauter, »Die Zahl als Schlüssel zur Welt«, EvTheol 26, 1966, 5 ff.

Ende<sup>19</sup>.« Predigendes Erzählen ist also Erzählung in einem Zusammenhang, im Zusammenhang der ganzen Schrift.

Gerhard von Rad weist darauf hin, daß wir uns den Zugang zu dem Eigensten der theologischen »Arbeit Israels zum vornherein verbauen« würden, »wenn wir die Geschichtswelt nicht in der Aufeinanderfolge und in der inneren Verknüpfung ernstnehmen wollten, wie sie Israel sich selbst zurechtgelegt hat«. Von Rad folgert: »Die legitimste Form theologischen Redens vom Alten Testament ist deshalb immer noch die Nacherzählung<sup>20</sup>.« Diese Erzählung wird den Zusammenhang der Testamente nicht leugnen, denn das Alte Testament spricht »von der Geschichte Gottes mit Israel, mit den Völkern und bis zur Übergabe der Weltherrschaft an den Menschensohn«<sup>21</sup>. Als eine auf die Zukunft hin offene Geschichte zielt sie auf das Neue Testament und seinen Christus. Wenn von Rad das Kontinuum von Altem und Neuem Testament in ihrer Sprache sieht<sup>22</sup>, die in beiden Testamenten »in einem höheren Sinne eine Einheit bildet«, dann bildet das Kontinuum der Testamente seinerseits die Klammer für das predigende Erzählen; es umgrenzt den Sprachraum, von dem aus zu erzählen ist.

Mit besonderem Nachdruck hat Oscar Cullmann den Zusammenhang der Testamente betont. Als grundlegende Beobachtung notiert er z. B.: »die Erzählung (der Evangelien, R. B.) wird von den Christen mit dem Alten Testament in Verbindung gesetzt<sup>23</sup>.« Aus der gegenseitigen Bezogenheit der Testamente aufeinander folgt: »Die Bibel besteht weder im Alten noch im Neuen Testament aus Einzelgeschichten<sup>24</sup> . . .«

Versuchen wir die hier notierten exegetischen Einsichten homiletisch fruchtbar zu machen, so wird man zuerst sagen, daß wir das Alte Testament nicht ohne das Neue nacherzählen können und das Neue nicht ohne das Alte. Eine Ausrichtung auf das Ganze bewahrt das predigende Nacherzählen vor verfälschender Vergegenwärtigung. Ingo Baldermann bezeichnet es als »didaktische Grundfrage beim Erzählen biblischer Geschichten«, wie es »zu einer gewissen erzählerischen Breite kommen kann, ohne daß an der Geschichte Wucherungen entstehen, die den biblischen Text entstellen<sup>25</sup>«.

Dieses Problem stellt sich auch für das predigende Erzählen. Baldermanns Rat, »so sorgfältig wie nur möglich dem Formgesetz des Textes zu folgen«<sup>26</sup>, ist gewiß auch für die Predigt beherzigenswert. Nur bleibt zu bedenken, daß hier dem Prediger weitgehende Freiheit zuzugestehen ist, ein ängstliches und gesetzliches Festhalten etwa an exegetisch herausgearbeiteten Textformen kann sich u. U. als Hemmnis

19 Kornelis Heiko Miskotte, Wenn die Götter schweigen, 1963, 208.

20 Theologie des Alten Testaments I, 1957, 126.

21 a.a.O. II, 1960, 370.

22 ebd. 365 f., vgl. dazu Hans Georg Geyer, zur Frage der Notwendigkeit des Alten Testaments, EvTheol 25, 1965, 207 ff.; Georg Eichholz, Verkündigung und Tradition in: Tradition und Interpretation, Studien zum Neuen Testament und zur Hermeneutik, ThB 29, 1965, 15 ff.

23 Heil als Geschichte, 67. Die Arbeit Cullmanns wird um so bedeutsamer, wenn man sie neben den in Deutschland herrschenden Dissensus von Alttestamentlern und Neutestamentlern stellt; vgl. Geyer, a.a.O., 207 f.

24 Eichholz, a.a.O., 20.

25 Biblische Didaktik, die sprachliche Form als Leitfaden unterrichtlicher Texterschließung am Beispiel synoptischer Erzählungen, 1963, 57.

26 ebd. 58.

gegen eine sachgerechte Übersetzung des Textes stellen. Dann aber wäre zu erwägen, ob nicht hier der Horizont des Schriftganzen eine Hilfe sein könnte für ein erweiterndes Erzählen.

Von da aus muß auf *eine* Form predigenden Erzählens besonders aufmerksam gemacht werden, auf das summarische Berichten der großen Taten Gottes. In ihm wird Altes und Neues Testament zusammen an die Gegenwart und Zukunft gebunden. Die Reden der Apostelgeschichte bilden Grundmuster für solches summarisches Berichten. Die heute grassierende Gesetzlichkeit der Predigt mag ihre Wurzeln auch darin haben, daß man nicht mehr wagt, die großen Taten Gottes im alten und neuen Bund zu erzählen<sup>27</sup>.

Das summarische Berichten und Erzählen soll aber nicht verdecken, daß es einen Höhepunkt biblischen Erzählens gibt, der als solcher nacherzählt sein will: Wenn Paulus Christus, den gekreuzigten, predigt (1 Kor 1,23), erzählen die Evangelien vor allem die Passion, so daß Martin Kähler meinte, »etwas herausfordernd könnte man die Evangelien Passionsgeschichten mit ausführlicher Einleitung nennen<sup>28</sup>«. Wenn wir den Kähler'schen Satz auch für homiletisch bedeutsam halten, so nicht aus einer falschen Meinung, es müßten die Evangelien in einer Predigt kopiert werden, sondern aus der Einsicht, daß die Versöhnung eine Geschichte ist. »Die Versöhnung ist Geschichte... Wer vor ihr reden will, muß sie als Geschichte nacherzählen<sup>29</sup>.« Sind die Höhepunkte der Heilsgeschichte gleicherweise anzuvisieren, dann ist auch nicht zu übersehen, daß Gottes großes Drama einzelne Szenen kennt, die zum Ganzen gehören. Die formgeschichtliche Forschung hat hier verschiedene Formen und Gattungen des Erzählens herausgearbeitet. Ich möchte hier nur herausgreifen, was Martin Dibelius das Paradigma nennt als »Material« zur Predigt<sup>30</sup>. Predigendes Nacherzählen wird gerade dieses Material dankbar und sorgsam verwenden.

Geschieht predigendes Erzählen auf dem Hintergrund des Schriftganzen und wendet es sich Einzelnen zu, so muß diese Unterscheidung in ihrer Bezogenheit gesehen werden: Das Ganze ist für uns nur in Aspekten da. Das eine Heil kennt unabzählbare Weisen der Zuwendung. Indem es geschieht, gibt es Geschichte, wird es erzählbar.

Das summarische Erzählen besagt, daß das Heil als umfassende Geschichte geschieht; während das paradigmatische Erzählen besagt, daß das Heil konkret geschieht. Gott gedenkt ewig seines Bundes, und er gedenkt einzelner besonders. Das eine Heil kennt unabzählbare Weisen der Zuwendung. Immer ist darum das Einzelne ein Aspekt des Ganzen, indessen das Ganze in Einzelheiten geschieht. — Das Summarium erinnert an die Treue Gottes; es zieht die große Linie, das Para-

27 Zum Problem der Gesetzlichkeit vgl. *Manfred Josuttis*, Gesetzlichkeit in der Predigt der Gegenwart, 1966; *Rudolf Bohren*, Laienfrage und Predigt, 1966. Es wäre zu fragen, ob die Gesetzlichkeit in der Predigt der Gegenwart nicht eine Wurzel darin hat, daß das Erzählen gegenüber der Anrede nicht genügend beachtet und bedacht wurde.

28 Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus, 1896<sup>2</sup>, 80 A 1, Neudruck ThB 2, 1956, 60, a-a.

29 *Karl Barth*, KD IV, 1, 170. - In diesem Zusammenhang darf auch darauf verwiesen werden, daß das Kirchenjahr zum Erzählen anleitet: *Walter Lüthi* bemerkt: »Das Beste, was man vor allem an hohen Festtagen von den Kanzeln hören kann, ist immer noch das schlichte Nacherzählen dessen, was sich an diesem Tag vom Himmel her ereignet hat« (Walter Lüthi / Eduard Thurneysen, Predigt, Beichte, Abendmahl, 1957, 31).

30 Die Formgeschichte des Evangeliums, 1959<sup>3</sup>, 34 ff.

digma erinnert an die Aktualität seines Handelns und sieht auf einen Punkt der Geschichte. Das summarische Erzählen gibt der Predigt Kontur, das paradigmatische Farbe. Das erstere ist mehr der Reflexion, das zweite der Intuition verpflichtet. Wie aber Reflexion und Intuition beim Erzählen nicht voneinander zu trennen sind, so bedürfen auch die beiden hier anvisierten Arten des predigenden Erzählens einander.

Dies wird vor allem dann deutlich, wenn wir noch eine Aufgabe beachten, die uns die Paradigmen des Neuen Testaments stellen: Wenn Gott nach seiner einmaligen Menschwerdung nicht aufhört zu wirken, wenn sein Heil läuft und weitergeht, dann kann sich predigendes Erzählen nicht einfach damit begnügen, biblische Geschichten nachzuerzählen; dann muß sie es vielmehr wagen, prophetisch da und dort Gottes verborgenen Willen in der Gegenwart aufzudecken; dann gibt es neben den Paradigmen aus den Evangelien neue Paradigmen, die vom Tun Gottes in der Gegenwart sprechen. Wir werden den Christus praesens nicht recht predigen, wenn wir nicht paradigmatisch zu sagen wissen, was er tut. Verzichten wir mit dem Hinweis auf die Verbogenheit Gottes auf neue Paradigmen, so verzichten wir im Grunde auf die Predigt des Auferstandenen und im Pneuma Gegenwärtigen und Wirkenden; wir historisieren die Heilsgeschichte. — Was unserer Predigt aber not tut, sind »Kalendergeschichten« vom gegenwärtigen Heil<sup>31</sup>: Neben der großartigen Stephanusrede stehen in der Apostelgeschichte die Notizen von Erfahrungsberichten (14,27; 15,3 f. 12; 21,19). Wenn Gott nicht tot und wir nicht blind sind, werden wir nicht nur kanonische Erzählungen haben, sondern Berichte aus jüngster Vergangenheit und Gegenwart. Wir werden ihnen nicht das gleiche Gewicht beimessen wie den Berichten aus den kanonischen Schriften. Sie bezeichnen nicht allgemeingültige Höhe- und Fixpunkte der Heilsgeschichte, sie passieren in der Zeit zwischen den Zeiten. Mit den kanonischen Paradigmen haben sie aber dieselbe Mitte. Sie kommen nach ihnen, haben ihre Norm an ihren kanonischen Vorgängern und am Schriftganzen. Insofern sich in ihnen aber zeigt, wer Jesus Christus ist, sind sie der Schrift gegenüber nicht abzuwerten: Erzählen die neutestamentlichen Paradigmen den Jesus Christus von »gestern«, der heute da und wirksam ist, so berichten die neuen Paradigmen vom Jesus Christus »heute«, der mit dem von »gestern« identisch ist. Die neuen Paradigmen prävalieren sogar einerseits die kanonischen, indem und insofern sie erzählen, wer Jesus Christus »heute« ist, sie berichten von seiner Anwesenheit und seinen Taten im Geist. Weil dieser Jesus Christus heute aber »derselbe« ist wie gestern, bleiben sie andererseits an die Prävalenz der kanonischen Evangelien gebunden. In diesem dialektischen Verhältnis zwischen den neuen und den kanonischen Paradigmen spiegelt sich das Verhältnis zwischen Predigt und Schrift. Gibt es einen homiletischen Mißbrauch mit solchen Paradigmen, indem häufig kitschige und verlogene Geschichten und Geschichtchen erzählt werden, so sollte ein solcher abusus des Erzählens nicht vom rechten usus dispensieren! — Weil das neue Paradigma ein neues Tun des im Geiste Präsenten

31 Was ich hier »Kalendergeschichte« nenne, kann schon von ihrem Gehalt her nicht antiquiert sein. - Vielleicht darf auch darauf verwiesen werden, daß in der schönen Literatur diese Gattung neu zu Ehren kommt, daß sie also auch von ihrer Gestalt her keineswegs unzeitgemäß zu sein braucht. So sind in den letzten Jahren zahlreiche Anthologien mit Geschichten moderner Autoren erschienen. Besonders beachtlich sind für den Prediger: *Kurt Marti*, Dorfgeschichten 1960, neu aufgelegt unter dem Titel »Wohnen zeitaus - Geschichten zwischen Dorf und Stadt«, 1965; *Peter Bichsel*, Eigentlich möchte Frau Blum den Milchmann kennenlernen, o. J.

berichtet, und weil der Prediger es auf seine eigene Verantwortung nehmen muß — es ist ihm nicht überliefert wie das kanonische Paradigma — darum wird er gerade *sein* Paradigma historisch-kritisch und systematisch-theologisch sorgfältig exegisieren. Man wird also hier in besonderer Weise die Geister, und das heißt in concreto, den Geist der Erzählung zu prüfen haben; denn das Paradigma könnte ja einen falschen Christus predigen. Auch gilt zu beachten: Nicht jede Erfahrung mit dem Wort soll erzählt werden. Es gibt Erinnerungen, die zu zart sind für das Licht der Öffentlichkeit. Hier ist besonders streng zu fragen, ob durch das Paradigma der Name geheiligt werde<sup>32</sup>.

### III

Erinnert predigendes Erzählen die Gemeinde kraft der Erinnerung Gottes an das, was zu ihrem Heil geschah, geschieht und geschehen wird, dann heißt das zunächst, daß Gottes Gedenken dem der Menschen voraus ist. Zwischen Gottes Erinnern und dem von Menschen herrscht zunächst eine spezifische Ungleichzeitigkeit. Gott hat an seine Gemeinde gedacht, bevor diese zu denken begann.

Gingen wir davon aus, daß in Gottes Erinnern die Möglichkeit, der Grund und der Sinn predigenden Erzählens liegen, so beinhaltet dies, daß Gottes Erinnern grundsätzlich allem menschlichen Erinnern vorausläuft. Auch wenn Gott in actu durch den Anruf des Menschen erinnert wird, so geschieht solches Erinnern grundsätzlich im Nachher, nur als solches ist es möglich. Predigendes Erzählen ist dann ein Nachholen und Einholen, es holt die Gemeinde in Gottes Gedenken hinein, indem es die Geschichte des Heils als ihre Geschichte erzählt. Predigendes Erzählen handelt darum nie von einer alten, sondern immer von einer neuen Geschichte; indem es die Gemeinde mit der »alten« Geschichte weitererzählt. In diesem Zusammenhang wäre darauf zu verweisen, daß die christologischen Aussagen des zweiten Artikels im Neuen Testament auch solche über die Gemeinde sind: Mit Christus sind wir gekreuzigt (vgl. Gal 2,19; Röm 7,4), gestorben (Röm 6,8; Kol 3,3), begraben (Röm 6,4; Kol 2,12), auferweckt (Kol 2,12 f.), erhöht (Eph 2,4 ff.); mit ihm werden wir verherrlicht werden (Röm 8,17; 1. Joh 3,2). Erzählen wir die Daten der Geschichte Jesu Christi, dann erzählen wir unsere Daten. Die Existenz ist darum christologisch, heilsgeschichtlich zu interpretieren. Darin liegt die Dramatik predigenden Erzählens, daß ein Austausch der Zeiten stattfindet: Gottes Vergangenheit wird ihre Vergangenheit, Gottes Gegenwart wird ihre Gegenwart, Gottes Zukunft wird ihre Zukunft.

Wird im Erzählen der Geschichte Jesu Christi der Gemeinde eine neue Zeit und eine neue Existenz zugesprochen, dann führt predigendes Erzählen gerade nicht zur Selbstfindung, sondern zur Selbstentfremdung. Die Gemeinde wird aus ihrer eigenen Erfahrung und Erinnerung herausgerissen und hineingenommen in das Erinnern Gottes. So zieht das Erzählen die Gemeinde in ein neues Leben. So wird die Gemeinde zum Ort in der Welt, an dem Gottes gedacht wird.

Ist Gottes Gedenken der Gemeinde voraus, dann ist die Gemeinde der Welt voraus, indem sie um Gott weiß, indem sie ihn im Gedächtnis hat. Die Welt ist in Bezug auf Gott erinnerungslos. Sie kann darum auf ihre Weise vom Tode Gottes reden und verrät damit nur ihre Vergesslichkeit: nicht Gott ist tot, wohl aber das Gedenken Gottes! Darum muß erinnert, erzählt werden!

32 Ein sparsamer und guter Gebrauch neuer Paradigmen findet sich in den Predigtböänden Walter Lüthis.

Wird das Heil als unsere eigene Geschichte erzählt, dann hat dies für den Stil des Erzählens eine Konsequenz. Er wird »anzüglich«, applikativ, den Hörer meidend<sup>33</sup>. Biblische Geschichte wird also nicht nur im Zusammenhang des Schriftganges erzählt, sondern ebenfalls im Horizont der aktuellen Gemeinde. Diese Anzüglichkeit des Erzählens gefährdet das Erzählen, gefährdet die zu erzählende Geschichte; dies wird besonders dann geschehen, wenn der Prediger den Hörer eigenmächtig vergewaltigt, zu fesseln versucht, als einer, der Gottes vergißt.

Sagen wir vom predigenden Erzählen, daß es »anzüglich« sei, so bedarf diese Aussage eingehender Erörterung: Versammeln sich im Gedenken Gottes geschehene Heil und geschehende Gemeinde, dann ist zu bedenken, daß die Erzählung nicht nur vom Erzählen geformt wird, sondern auch von dem Adressaten der Erzählung, vom »Publikum«, um mit Wolfgang Kayser zu sprechen. Weil insbesondere das predigende Erzählen ein Erzählen für jemanden ist, für eine »liebe Gemeinde«, darum bildet die Hörerschaft gleichsam einen zweiten »Text« der Erzählung, der exegesiert und meditiert sein will wie der erste Text! Diese Exegese und Meditation ist nicht zu trennen von der des ersten Textes, darum bildet sie den Kontext zum ersten, wie denn auch der biblische Text nicht zu trennen ist von der Gemeinde. Die Hörerschaft ist also nicht Text als Offenbarungsquelle, sie ist aber — um im Bilde zu bleiben — kein unbeschriebenes Blatt, sie ist als eine der Botschaft Bedürftige selber Botschaft an den Prediger, die von ihm gehört sein will. Sie ist Botschaft und Anruf an den Prediger, insofern sie dessen Diakonie bedarf. Als der Diakonie mit dem Wort Bedürftige ist die Hörerschaft Herrin des Predigers. Darum ist der Hörer insofern ein zweiter »Text« des Predigers, als der Prediger an ihm die Sprache lernt, in der er zu reden und auch zu erzählen hat. Es dürfte ohne weiteres klar sein, daß damit nicht bloß ein Vokabular gemeint ist, das der Prediger zu adaptieren hätte. Vielmehr bestimmt die Wortbedürftigkeit der Hörerschaft die Auslegung, in unserem Falle die Gestaltung der Erzählung, in einer Hinsicht nach Form und Inhalt. Die Predigt wird unmenschlich, wo sie diesen Sachverhalt ignoriert, und sie kultiviert bei aller formalen Orthodoxie in der Diktion praktisch einen homiletischen Doketismus.

Wenn hier die Hörerschaft als zweiter »Text« deklariert und als Herrin des Predigers ausgerufen wird, will das nicht heißen, daß der predigende Erzähler das sagen soll, was die Leute gerne hören; es heißt aber, daß der Prediger auch diesen »Text« daraufhin zu exegesieren und zu meditieren hat, was vom ersten Text her zu sagen nötig ist. — Schon öfter haben Exegeten darauf hingewiesen, wie nachhaltig die neutestamentlichen Zeugen um des Hörers willen ihren Text verändern. Nehmen wir Cullmanns Begriff von der heilsgeschichtlichen Gegenwart auf<sup>34</sup>; dann sind die Hörer schon inbegriffen; denn das Heil soll ja nicht in einem Vakuum geschehen, sondern in der versammelten Gemeinde. Weil das Heil ein Heil für Menschen ist, will es auch in der Sprache der Menschen ausgesagt sein, in einer ständig sich verändernden Sprache also. Darum wandelt sich die Sprachgestalt des Heils.

<sup>33</sup> Kurt Frör postuliert, es sei so zu predigen, »daß das, was man erzählt hat und erzählen kann, ja erzählen muß, zum anredenden Wort an den Hörer wird. Auf keinen Fall ist der Prediger und Käthechet anzuleiten, um des pro me willen der erzählenden Verkündigung aus dem Wege zu gehen« (Biblische Hermeneutik, 1961, 340 A 78). - Walter Lüthi's Predigen bieten wiederum gute Beispiele für ein Erzählen, das nicht im schlechten Sinne »anzüglich« ist!

<sup>34</sup> Heil als Geschichte, 147 ff.; 280 ff.

Nimmt der Prediger seinen ersten Text ernst und nimmt er seine Hörerschaft ernst, so gerät er in eine Krise; weil die Botschaft der Schrift und die Bedürfnisse der Hörerschaft sich sehr wahrscheinlich widersprechen. Der Prediger gerät in die Gefahr, den Text an den Hörer oder den Hörer an den Text zu verlieren. Beide mal wird er alles verlieren. Sagen wir also, daß die Hörerschaft die Auslegung bestimmt, dann stehen wir in der Versuchung, den Text an die Hörer zu verraten und die Hörer zu betrügen<sup>35</sup>. Behaupten wir aber das Gegenteil, so betrügen wir den Text um die Hörer und lassen die Hörer mit sich selbst allein. — Diese Krise muß vom Prediger immer wieder bestanden werden; dabei muß er nicht nur als Exeget, sondern auch als Systematiker arbeiten, gerade als Systematiker hat er zu wachen, daß die Übersetzung in der Predigt nach keiner Seite zum Verrat wird. — Ist diese Krise aber unausweichlich, weil ohne sie ein Übersetzen nicht möglich ist, und will sie bestanden werden, so erweist sich das Doppelgebot der Liebe als Hilfe. Folgt der Prediger seiner Leitung, so wird er vom Verrat bewahrt, und seine eigene Sprache wird die der Liebe sein. So wird er zwischen dem Sprachraum des Schriftganzen und dem des Hörers hin- und hergehen, um das rechte Wort zu finden; dann aber wird sein Erzählen geleitet sein von der Orthotome, es wird das rechte Wort zur rechten Zeit am rechten Ort sein. Die Anzüglichkeit des Erzählens wird dann frei sein von schlechtem Beigeschmack.

Wie nun, wenn der Hörer als mündiger Mensch zu deklarieren ist? Alain Robbe-Grillet weist darauf hin, daß der zeitgenössische Autor der aktiven, schöpferischen Mithilfe des Lesers bedürfe<sup>36</sup>, eine Notiz, die auch und gerade für das predigende Erzählen von höchster Wichtigkeit ist. Wir wollen hier nur auf ein Moment hinweisen. Der Prediger nimmt gerade dann seine Hörer ernst als mündige Zeitgenossen, wenn er nicht als allein wahrer Gnostiker vor seine Gemeinde tritt, sondern als einer, für den das, was er zu erzählen hat, eine fremde, unverständliche Geschichte ist, mit der er selbst noch nicht fertig ist<sup>37</sup>; er bittet seine Hörer um »schöpferische Mithilfe«, d. h. daß sie mit ihm in eine Zukunft gehen, in die die Geschichte führt. So bemerkt Eugen Rosenstock-Huessy: »Wer die Geschichte erzählt, bekennt demütig, daß er sie noch nicht ganz versteht, aber gleichzeitig, daß er sie doch liebt, daß er sie über sich erhebt. Dadurch gerät er aber auf die Straße, die von diesem Ereignis in die Zukunft führt<sup>38</sup>.« Auf diese Straße hat der Prediger seine Hörer mitzunehmen!

#### IV

Auch das predigende Erzählen geschieht durch einen Erzähler. Der Prediger erzählt: Wir haben zu bedenken, welche Rolle der Erzähler in der Predigt spielt.

Ein Negatives wurde schon angedeutet: Geschah Heil, von dem er erzählen soll, als einem gegenwärtigen und kommenden, so ist sein Erkennen dem nicht gewach-

35 vgl. die Zuordnung von traduttore und traditore bei Ortega y Gasset (Glanz und Elend der Übersetzung, Ges. Werke IV, 153).

36 a.a.O., 107.

37 Es ist verdienstlich, daß H. D. Bastian a.a.O. versucht, die Verfremdungstheorie Bertold Brechts für die Predigt fruchtbar zu machen. Es wäre wünschenswert, noch andere Momente moderner Poetik für die Homiletik auszuwerten!

38 Das Geheimnis der Universität, 1958, 88, vgl. I. Baldermann, a.a.O., 53 f. - *Gerhard von Rad* verweist auf den Unterschied, »ob der Erzähler angefüllt ist von einem fast beschwerlichen Schreiten durch den Vorgang; oder ob er uns anleitet, anhand allgemeiner theologischer Gedanken zu begreifen und in größere Zusammenhänge einzurichten« (a.a.O. II, 373).

sen. Der Erzähler ist mit der Geschichte noch nicht fertig; noch sieht er sie nicht, wie Gott sie sieht. »Immer soll die Schrift Zeugnis dessen sein, was du nicht verstanden hast und noch nicht getan hast<sup>39</sup>«, sagt Luther in der Scholien zur ersten Psalmenvorlesung. Dies ist das größte Mißverständnis der Prediger, daß sie vor-eilig wähnen, sie hätten verstanden. Gerade am Noch-nicht-verstehen und im Nicht-fertig-sein mit einer Geschichte fängt das Verstehen an. Die Einsicht in das noch Unverstandene der Geschichte steht am Anfang predigenden Erzählens. Bevor der Prediger andern erzählt, wird er darum sich selber erzählen, wird er die Geschichte sich vor Augen führen in ständigem Wiederholen. Luther mahnt, hier nicht müde zu werden: »Und hüte dich, daß du nicht überdrüssig wirst oder denkst, du habest es mit einem oder zwei Malen genug gelesen, gehört und gesagt und verstündest es alles bis auf den Grund<sup>40</sup>«. So wie mein Verstehen der Geschichte nicht angemessen ist, so ist mein Sprachvermögen hier ungenügend. Soll ich Heil als Geschichte erzählen, so versagt mir die Sprache: »Kein Zunge kann erreichen / die ewige Schönheit groß; / man kanns mit nichts erreichen / die Wort sind viel zu bloß«, singt Johann Walther. Die Aufgabe predigenden Erzählens führt darum ins Stammeln und Stottern.

Geht es im Erzählen um das Wunder, daß Gott sich erinnert und damit neues Heil wirkt; dann erweist sich der mangelnde Verstand und das mangelnde Sprachvermögen als mangelnde Macht: der Prediger ist Gottes nicht mächtig. Das Wunder läßt sich erzählerisch nicht manipulieren. Am Anfang predigenden Erzählens steht darum — und jetzt nehmen wir die Formulierung Alain Robbe-Grillets positiv auf — die Anerkennung des im eigentlichen Sinn Unmöglichen.

Diese Unmöglichkeit des Erzählens verweist auf das Erzählte! Der Prediger ist kein Causeur oder Dichter. Er muß nacherzählen. Sein Mangel an Verstand und an Sprachkraft wird damit evident. Er hält sich an eine Vorlage, er erzählt, was andere schon vorerzählt haben. Indem er nach-erzählt, ist von ihm primär nicht Originalität zu verlangen. Er ist nicht Schöpfer seiner Erzählung, sondern lediglich Reproduzent; er reproduziert, was tradiert ist und da steht. Er wiederholt, er re-zitiert. So erinnert er<sup>41</sup>. Sein Erzählen ist vorgeformt, schematisch<sup>42</sup>.

Trotzdem ist der Erzähler schlechthin unersetztlich und weder durch Platte noch durch Tonband ablösbar: Indem er nacherzählt, tut er hinzu, läßt weg, verändert er. Er trägt also nicht einfach Geschriebenes vor, sondern er erzählt etwas, an das er sich erinnern kann, dem er begegnet, das sein Eigenes geworden ist. Er formt seinerseits die Erzählung. Insofern ist die Forderung nach Originalität berechtigt. Was Walter Benjamin in seinem Essay über Nikolaj Lesskow schreibt, gilt auch für den Prediger: »Der Erzähler nimmt, was er erzählt, aus der Erfahrung; aus der eigenen oder berichteten. Und er macht es wiederum zur Erfahrung derer, die seiner Geschichte zuhören<sup>43</sup>.« Man könnte sagen, daß der Sinn der Predigtmeditation darin besteht, daß berichtete Erfahrung aufgenommen, uns also zur eigenen wird. In der Meditation soll die Geschichte gehört, in die Erinnerung übernom-

<sup>39</sup> WA 4, 320, vgl. *Erwin Mühlhaupt*, D Martin Luthers Psalmen-Auslegung 3, 1965, 438.

<sup>40</sup> WA 50, 658-61, vgl. Mühlhaupt, a.a.O., 435.

<sup>41</sup> vgl. N. A. Dahl, a.a.O., 91 A. 4.

<sup>42</sup> Die Polemik gegen das Rezitieren ist in der homiletischen Literatur der Gegenwart schon fast zu einem Rezitativen geworden! So verständlich und nötig eine solche Polemik leider ist, so sehr scheint sie über dem Mißbrauch das Recht und die Notwendigkeit dieser Sache zu übersehen.

<sup>43</sup> Illuminationen, 1961, 413.

men werden. Wenn wir davon ausgingen, daß das predigende Erzählen im göttlichen Erinnern seine Möglichkeit, seinen Grund und Sinn habe, dann wäre jetzt darauf zu verweisen, daß predigendes Erzählen auch aus der Erinnerung des Predigers kommen muß. Darum wird der Meditierende sich nach der Empfehlung des ersten Psalms den Text immer wiederholen, daß er ins Gedächtnis eingeht<sup>44</sup>. Er wird also die biblische Erzählung in sich aufnehmen, sich einverleiben. In der Meditation soll ja das stattfinden, was nachher Ziel des Predigens ist, eine Übernahme der fremden Geschichte in die eigene. Die fremde Erzählung soll zu meiner Geschichte werden; darum will sie zuerst aufgenommen sein, bevor sie weitergegeben werden kann; sie will angeeignet sein, um übereignet zu werden. Wenn die Seele wirthaft geworden ist, kann die Sprache leibhaft werden.

Wirthaft aber wird die Seele im unablässigen und stetigen Hören dessen, der über dem Gesetz murmelt Tag und Nacht. Wenn wir einerseits das Nacherzählen und das Unoriginelle der predigenden Erzählung und andererseits das Persönliche und Originelle des Predigers betonen, so verweist diese Spannung auf die Notwendigkeit der Meditation als einem Immer-wieder-Hören auf das Wort, so daß es zur Erfahrung wird und als Erfahrung zur Erinnerung. Allein dem Hörenden wird der Heilige Geist zuteil, der im Erinnern in alle Wahrheit führt<sup>45</sup>.

Wir sprechen vom predigenden Erzählen um anzudeuten, daß in der Predigt als Erzählung — wie in der Predigt überhaupt — alles auf das Predigen selbst ankommt<sup>46</sup>. Darum seien zum Akt des Predigens selbst noch zwei Hinweise erlaubt. — Die Einsicht in die Unmöglichkeit des Erzählens einerseits und die Nötigung zum Nacherzählen andererseits werden ins Stammeln und Stottern führen. Dies ist dem Wunder von Gottes Erinnern angemessener als Rhetorik. Wenn wir sagten, daß der Prediger re-zitiert, dann kann dieses Nach-sagen kein Nach-plappern sein; dann wird es dem Rezitator vielmehr die Stimme verschlagen. Was Paul Celan über die Möglichkeiten des prophezeienden Dichters aussagt, gilt darum auch vom erzählenden Prediger: »Käme, / käme ein Mensch, / käme ein Mensch zur Welt, heute, mit / dem Lichtbart der / Patriarchen: er dürfte, / spräch er von dieser / Zeit, er / dürfte / nur lallen und lallen, / immer-, immer- / zuzu<sup>47</sup>.«

Quillt die predigende Nacherzählung in der Erinnerung des Predigers, dann heißt das weiterhin, daß der Prediger selbst dabei sein muß, bei dem, was er erzählt; denn das zu Erzählende zählt ja zuerst für ihn selbst. Martin Buber überliefert eine chassidische Anweisung zum Erzählen einer Geschichte: »Eine Geschichte«, sagte ein Rabbi, dessen Großvater Schüler des Baalschem gewesen, »soll man so erzählen, daß sie selber Hilfe sei... Mein Großvater war Lahm. Einmal bat man ihn, eine Geschichte von seinem Lehrer zu erzählen. Da erzählte er, wie

44 Hier sei auf die schöne Bibelarbeit von Hans W. Wolff über Psalm 1 verwiesen in: Wegweisung, Gottes Wirken im Alten Testament, 1965, 134 ff.

45 In diesem Zusammenhang sei auch auf Calvins Lehre vom testimonium internum verwiesen; vgl. Théo Preiss, Das innere Zeugnis des Heiligen Geistes, ThSt 21, 1947; Gottfried W. Locher, Testimonium internum, Calvins Lehre vom Heiligen Geist und das hermeneutische Problem, ThSt 81, 1964.

46 vgl. Heinrich Benkert, Die Predigt als Problem der Dogmatik, MPTh 51, 1962, 4 ff.

47 Die Niemandrose, Gedichte, 1963, 24; vgl. dazu die Bemerkung von Pie Duployé: »Es geht darum, daß in der christlichen Predigt der Redefluß wieder ins Stocken kommt, ein Satz mißrät oder ganz danebengeht, es bei Andeutungen bleibt, manches Ungehobelte unterläuft, was seinen tiefen Grund hat; Humor und Streitlust müssen wieder zu spüren sein (Rhetorik und Gotteswort, 1957, 21).

der heilige Baalschem beim Beten zu hüpfen und zu tanzen pflegte. Mein Großvater stand und erzählte, und die Erzählung riß ihn so hin, daß er hüpfend und tanzend zeigen mußte, wie der Meister es gemacht hatte. Von Stunde an war er geheilt. So soll man Geschichten erzählen<sup>48</sup>.«

Diese chassidische Geschichte formuliert unnachahmlich die Aufgabe predigenden Erzählens: »Heil als Geschichte« erzählen, damit Heil geschehe! Weil »Heil als Geschichte« geschah, darum wird Geschichte als Heil erzählt, damit Heil als Geschichte geschehe; denn das geschehene Heil zählt.

<sup>48</sup> Die Erzählungen der Chassidim, 1949, 6.

JEAN-JACQUES von ALLMEN

## Le lieu de culte, témoin de l'histoire du salut

L'histoire du salut, qui trouve sa culmination dans la venue, la passion et la glorification du Christ et qui trouvera son sceau à son retour constitue et commande tellement la vie de l'Eglise que sa logique et son mouvement inspirent même ce qui, à première vue, peut paraître marginal. Par exemple, la théologie du lieu où l'Eglise se rassemble pour son culte. C'est ce que j'aimerais montrer dans les pages qui suivent.

\*

L'ancienne alliance avait connu toute une série de précisions concernant l'espace sanctifié. Yahvé avait, par des apparitions, désigné tel ou tel lieu comme lieu de culte. Il avait ordonné à la génération du désert de construire l'arche de l'alliance pour être comme le sacrement de sa présence. Plus tard, en faisant choix de la maison de David comme maison messianique, il a fait presque simultanément le choix de la montagne de Sion, à Jérusalem, comme résidence ordinaire. Il ne faut cependant pas interpréter ces localisations de la présence divine d'une manière exclusive, puisque les théophanies ont multiplié les points d'adoration, puisque l'arche n'est pas pour Dieu une cage, mais un trône — comme le montre le récit curieux de sa prise par les Philistins<sup>1</sup> — et puisque le temple de Jérusalem n'empêche pas le prophète Elie de faire pélerinage jusqu'au Mont Horeb, la montagne de Dieu, pour y rencontrer Yahvé, ou que d'autres prophètes annoncent au peuple que Yahvé peut quitter, délaisser le temple sans cesser d'être le dieu du peuple.

«Est-il vrai que Dieu habite sur terre? Les cieux, même les cieux des cieux ne peuvent te contenir; combien moins cette maison que j'ai bâtie» dira Salomon lors de la dédicace du Temple de Jérusalem<sup>2</sup>. Et c'est bien là le fond de la doctrine du lieu de culte sous l'ancienne alliance<sup>3</sup>.

Sous l'alliance nouvelle, le problème est doublement modifié. Tout d'abord en ceci que la mort et la résurrection du Christ mettent fin au temple de Jérusalem, lieu de culte par excellence du peuple de Dieu. Le jour où, peu avant sa mort, Jé-

<sup>1</sup> 1 Sam 4-6, dont le mouvement paraît préfigurer la passion du Christ (chap. 4), sa descente aux enfers (chap. 5) et sa résurrection (chap. 6).

<sup>2</sup> 1 Rois 8.27.

<sup>3</sup> Voir à ce sujet, entre autres. W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, vol. I, Berlin, 1950/4, p. 42ss; Ed. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel et Paris, 1955, p. 206ss; Y. M. J. Congar, *Le mystère du Temple*, Lectio Divina No 22, Paris, 1958, p. 13-129; H. J. Kraus, *Gottesdienst in Israel*, Grundriß einer alttestamentlichen Kultgeschichte, München, 1962/2, en particulier p. 149-272.

sus le quitta pour n'y plus retourner, il a annoncé sa destruction; et on rapporte qu'au moment de sa mort, le grand rideau qui protégeait le cœur du sanctuaire, le saint des saints, s'est déchiré: désormais, le temple de Dieu, le lieu de sa présence parmi les hommes, ce n'est plus ce bâtiment jérusalémité fait de main d'homme, c'est le corps du Christ, et donc l'assemblée chrétienne, épiphanie historique et terrestre de ce corps: «vous êtes le temple de Dieu» dira saint Paul aux chrétiens de Corinthe<sup>4</sup>. Le lieu de culte authentique, c'est désormais toute assemblée réunie au nom de Jésus-Christ pour rompre le pain et distribuer la coupe en mémorial de sa mort et dans l'attente de son retour<sup>5</sup>. Par rapport à l'ancienne alliance, le Nouveau Testament modifie le problème d'une seconde manière encore, en laissant entendre que l'univers entier peut redevenir espace sacré, parce que l'espace entier de ce monde a été visité par le Christ venu le parcourir, l'exorciser, le pacifier. Au temps de son incarnation, il est venu sur la terre des hommes, de Bethléhem à Nazareth, des bords du Jourdain aux rives de la Méditerranée, des montagnes de Galilée au Mont des Oliviers — et cette visitation se répercute tout au travers du monde par le passage de ceux qu'il envoie annoncer l'Evangile et par la constitution, sous tous les cieux, d'assemblées chrétiennes. Mais la terre n'est pas seule à avoir été visitée. Rapporté par l'Ecriture selon le schéma antique d'un univers à trois étages, Jésus est allé aussi, du soir du Vendredi Saint au matin de Pâques, dans le séjour des morts, parmi les esprits emprisonnés — comme le dit saint Pierre pour parler de cet espace de mort qui se croyait à l'abri ou à l'écart de l'amour de Dieu et qui désormais ne l'est plus<sup>6</sup>; et lors de sa glorification Jésus-Christ, comme dit l'épître aux Hébreux, a «traversé les cieux»<sup>7</sup> pour entrer en sacrificeur éternel et suffisant dans le temple céleste, où il intercède pour le monde et les hommes jusqu'à son retour. Désormais il n'y a donc plus d'espace ni dans les cieux, ni sur la terre, ni sous la terre qui ne puisse être témoin de la présence du Christ et prélude à la reconstitution du cosmos. Le monde entier a ainsi retrouvé une chance d'être ce lieu de culte qu'il était au commencement de toute chose. Je dis une chance, car le monde ne consent pas encore à cette vocation; c'est pourquoi il appartiendra aussi à l'Eglise, en retrait certes de sa fonction première, mais pourtant avec sérieux et avec liberté, de témoigner par ses lieux de culte «faits de mains d'hommes» du cosmos qui se reconstitue en Christ parce qu'il est entraîné dans l'histoire du salut.

Le lieu de culte, c'est donc le corps du Christ, et plus précisément le corps du Christ dans son épiphanie première: l'assemblée convoquée et réunie au nom de Jésus pour entendre sa Parole, pour lui offrir ses prières, pour s'unir à lui dans le sacrement de la communion, et pour manifester son unité dans la vérité et la charité<sup>8</sup>.

4 1 Cor 3.16; cf. 2 Cor 6.16.

5 Cf. entre autres P. Bonnard, *Jésus-Christ édifiant son Eglise*, Neuchâtel et Paris, 1948, p. 19ss; F. Louvel, «Le mystère de nos églises», *La Maison-Dieu* No 63, 1960, p. 18; Y. M. J. Congar, *op. cit.*, p. 139-275; O. Cullmann, *La foi et le culte de l'Eglise primitive*, Neuchâtel et Paris, 1963, p. 164ss, 174ss, 181ss.

6 1 Pi 3.19; cf. Rom 10.7. On sait que dans les Eglises d'Orient, l'icône de la résurrection représente le Christ dans les enfers, debout sur des portes arrachées de leurs gonds, et tirant de leurs tombeaux Adam et Eve.

7 Hbr 4. 14.

8 Cf. N. Afanassieff, «Le sacrement de l'Assemblée», *Internationale kirchliche Zeitschrift*, No 4/1956, p. 200-213.

C'est là désormais le temple, et il lui suffit d'être cela pour être lieu de culte. Il y a ici trois points à préciser.

L'assemblée convoquée et réunie au nom de Jésus est toujours *localisée*: il y a les élus saints qui sont à Rome, ou l'Eglise de Dieu telle qu'elle est à Corinthe, ou les saints en Jésus-Christ qui sont à Philippi ou, en revers, l'Eglise des Thessaloniciens qui est en Dieu le Père et en Jésus-Christ notre Seigneur<sup>9</sup>. Cette localisation nous intéresse pour deux raisons: d'abord parce qu'elle atteste la visibilité historique et sociologique de l'Eglise; ensuite parce qu'elle permet de bien souligner la diversité de l'Eglise unique. En effet, cette localisation colore l'assemblée, et lui permet de faire l'aveu d'elle-même: de sa langue, de ses traditions, des projets qui lui sont propres, des tentations qui la menacent, des conflits qu'elle doit apaiser, des bénédictions dont elle a été l'objet.

L'assemblée convoquée et réunie au nom de Jésus est toujours *référée à d'autres lieux de culte*, qui se retrouvent en elle et qui témoignent de son insertion dans l'histoire du salut. En effet, une Eglise locale ne peut pas se réunir au nom du Christ sans que, mystérieusement, quatre autres lieux de culte au moins demandent à être présents aussi. Tout d'abord ce lieu de culte par excellence où le Christ a offert le sacrifice suffisant pour l'apaisement et la réconciliation de l'univers tout entier: le Golgotha, et avec le Golgotha le cénacle et le jardin d'Arimathée. En second lieu, le sanctuaire céleste qui cherche à affleurer<sup>10</sup>. Un troisième lieu de culte encore demande accès quand l'assemblée est réunie: cette contrée du commencement et de la fin de toutes choses où tout espace est sanctuaire de la présence de Dieu, cette contrée que la Bible appelle d'abord jardin d'Eden et enfin Jérusalem céleste<sup>11</sup>. Les autres Eglises locales enfin demandent à être présentes dans l'intercession et l'action de grâce de ceux qui sont réunis ici et maintenant. C'est bien une des grâces les plus inattendues faites à une Eglise locale de ne pas pouvoir se réunir sans que, obscurément, discrètement, mais réellement tout ce pour quoi le Christ est mort veuille être présent avec elle et participer à sa joie. L'assemblée réunie est donc le rendez-vous de beaucoup plus que des hommes et des femmes qui se retrouvent apparemment.

L'assemblée, convoquée et réunie au nom de Jésus et enfin, dans la règle, *logée* dans ce que l'on a coutume d'appeler l'église, mais par une sorte de réduction, car l'Eglise ce ne sont pas des pierres, c'est un peuple de Dieu qui s'assemble. Le local qui accueille cette assemblée, c'est en effet plutôt la «maison d'église», comme on disait dans les premiers siècles<sup>12</sup>. Ce local n'est pas nécessaire pour qu'il y ait lieu de culte. L'Eglise peut en effet faire d'un champ, d'une clairière, d'une grotte, de la rive d'un fleuve, du pont d'un navire, etc. un lieu de culte, par le fait même

<sup>9</sup> Rom 1.7; 1 Cor 1.2; 2 Cor 1.1; Phil 1.1; 1 Th 1.1; 2 Th 1.1.

<sup>10</sup> C'est l'Apocalypse surtout qui ne se fatigue point d'y revenir (7.15; 11.1, 19 etc.). Voir aussi l'article *vaός* de Michel, *ThWbNT*, IV, p. 884ss.

<sup>11</sup> Luther pensait que le premier lieu de culte était constitué par l'arbre de la connaissance du bien et du mal (WA, 42, p. 41-87, cité par P. Brunner, «Zur Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde», *Leiturgia* vol. I, (Kassel, 1954, p. 119ss). - Dans le Royaume il n'y aura plus de temple (Apoc 21. 22) parce que Dieu étant tout en tous, toute chose sera devenue sanctuaire: on ne pourra plus distinguer la nature de la grâce; la catholicité et la sainteté de l'Eglise seront congruentes.

<sup>12</sup> Voir p. ex. N. Maurice-Denis Boulet, «La leçon des églises de l'Antiquité», *La Maison-Dieu* No 63, 1960, p. 24-40; Ch. Mohrmann, «Les dénominations de l'église en tant qu'édifice en grec et en latin», *Revue des Sciences Religieuses*, 1962, p. 155-174.

qu'elle s'y rassemble au nom de Jésus-Christ. Mais dans la règle, et dès le début, à cause même de son caractère d'assemblée<sup>13</sup>, l'Eglise a cherché à se loger. Elle l'a fait d'abord dans des salles ou des maisons qu'on lui prêtait ou qu'elle louait<sup>14</sup>. Cependant le plus vite possible, l'Eglise a construit des édifices pour son culte<sup>15</sup>. Ceci a de l'importance aussi pour souligner que le culte chrétien n'est pas — comme tant de cultes païens — un acte pour lequel l'homme aurait à rejoindre une nature porteuse de la présence de Dieu, par ses sources ou ses bosquets, par sa nudité ou par son opulence. C'est l'inverse qui est vrai: c'est la nature qui implore l'Eglise de lui donner accès à son lieu de culte à elle, pour que son soupir trouve une expression qu'elle n'est pas capable de lui donner elle-même. C'est pourquoi d'ailleurs un lieu de culte chrétien est toujours aussi témoin du degré d'accueil et d'amour que l'Eglise réserve au monde et à son espoir de retrouver, dans et par l'Eglise, sa fonction liturgique fondamentale et première<sup>16</sup>.

## \*

Regardons d'un peu plus près ce local où l'Eglise se rassemble.

Je commence par un rappel de la parabole du bon samaritain. La tradition chrétienne ancienne y a vu un résumé de l'histoire du salut<sup>17</sup>, le bon samaritain étant le Christ venu au secours des hommes que les attaques du Malin avaient laissés comme morts au bord du chemin et que les ministres de l'ancienne alliance avaient été incapables de guérir<sup>18</sup>. Or ce samaritain conduit le blessé dans un endroit qui, dans le texte grec, porte le nom admirable de πανδοχεῖον, l'endroit capable de tout accueillir<sup>19</sup>. C'est là que le samaritain confie le blessé au tenancier, qu'il le charge de veiller à la convalescence de celui dont il s'est fait le défenseur et le garant, et c'est à ce tenancier aussi qu'il promet de régler, à son retour, ce qui pourrait dépasser l'avance qu'il laisse à son départ. Les Pères ont vu dans ce πανδοχεῖον le symbole de l'Eglise, et si c'est vrai pour l'assemblée et sa catholicité, c'est vrai aussi pour le local qui lui permet, en se réunissant, d'exprimer ce qu'elle est: un lieu d'accueil généreux, ouvert sur tout ce que le Christ y amène pour être mis à l'abri des attaques de la mort et pour y faire, dans son pardon, une convalescence qui ressuscite et purifie. Le lieu de culte est donc un lieu d'accueil, et à cause de cet accueil un lieu où se rencontrent, pour se reconstituer et revivre, toutes les épaves dont le Christ a eu pitié. Non seulement les épaves humaines. Certes, le culte — et donc aussi le local où il est célébré — est pour elles aussi et pour elles d'a-

13 C'est G. Delling, *Der Gottesdienst im Neuen Testament*, Göttingen, 1952, qui insiste avec raison sur le lien entre le caractère d'assemblée de l'Eglise et son besoin d'être logée, p. 148.

14 H. Chirat, dans *L'assemblée chrétienne à l'âge apostolique*, Lex orandi No 10, Paris, 1949, p. 49, note le soin que prend l'auteur du livre des Actes à mentionner le nom des propriétaires des maisons où Pierre ou Paul séjournent, et il renvoie à Act 9.11; 9.43; 10.6; 16.15; 17.5; 18.7; 21.8; 21.16 etc.

15 Voir à ce sujet, p. ex. Rietschel-Graff, *Lehrbuch der Liturgik*, Göttingen 1951/2, p. 61-127; G. Langmaack, «Der gottesdienstliche Ort», *Leiturgia*, vol. I, Kassel, 1954, p. 380ss; W. Rordorf, «Que savons-nous des lieux de culte chrétiens de l'époque pré-constantinienne?», *L'Orient syrien*, 1964, p. 39-60.

16 P. Brunner souligne cela dans la magistrale étude citée supra n. 11, en particulier quand il parle de la portée cosmologique du culte chrétien (p. 171ss).

17 Cf. mon étude «Le culte, récapitulation de l'histoire du salut», *Contacts, revue française de l'orthodoxie*, 1962, p. 239-264.

18 Cf. F. Quiévreux, *Les Paraboles*, Paris, 1946, p. 75ss.

19 Luc 10.34.

bord le lieu où elles font leur convalescence, réapprenant à devenir des hommes et des femmes, à répondre à leur vocation, réapprenant que la vie est dans le fond une affaire liturgique. Mais le lieu de culte est encore l'endroit où le passé peut se remettre du sang et des larmes qu'il a vu couler, où le présent peut se désintoxiquer de ses angoisses et de ses illusions, où l'avenir peut cesser de faire peur et prendre une allure d'espérance.

Si l'église est ce lieu d'accueil pour ceux que le Christ a ranimés, c'est parce qu'il est d'abord, et essentiellement, le lieu d'une *rencontre* fondamentale: celle du Christ lui-même et de son Eglise, rencontre justifiée par la proclamation de l'Evangile, célébrée par le déroulement liturgique, et scellée au moment de la sainte-cène. A cause de cette rencontre qui fonde et trie les autres rencontres que le lieu de culte provoque et rend possible, l'église est ce qui maintenant déjà nous permet d'entrevoir ce que sera cette salle du festin nuptial dont Jésus parle dans ses paraboles<sup>20</sup>.

Cependant, cette rencontre, malgré sa vérité, est intermittente et contestable tant que dure ce monde. C'est pourquoi le lieu de culte chrétien n'est pas seulement ce πανδοχεῖον où, toutes portes étant fermées sur ceux qui n'ont pas préféré d'autres rencontres, se célèbre celle du Christ et de son Eglise. Il est encore un lieu d'*attente* et donc de prière. On n'y dit pas: «Notre Père qui es ici», mais «Notre Père qui es cieux»; dans le credo on célèbre non pas tellement le Christ présent que celui qui siège à la droite de Dieu, le Père tout puissant, et qui reviendra — non sacramentellement, mais historiquement — au terme de l'histoire; la préface eucharistique commence, depuis ses premières attestations, par l'invitation d'avoir les coeurs en haut<sup>21</sup> tant il est vrai que malgré la conviction de la présence réelle du Christ, ses membres terrestres doivent rechercher ce qui est en haut (comme saint Paul le recommande aux Colossiens)<sup>22</sup>. Ce caractère d'attente, de prière, de tension vers l'avenir se manifeste par ce qui est sans doute, avec les luminaires, le plus antique symbolisme du lieu de culte: son orientation<sup>23</sup>. Il est tourné vers l'orient, d'où reviendra le Christ, «soleil de justice qui porte la santé dans ses rayons»<sup>24</sup>. «De même que l'éclair part de l'orient et brille jusqu'à l'occident, de même il en sera à l'avènement du Fils de l'homme.» Les premiers chrétiens n'ont pas hésité à prendre à la lettre cette parole de Jésus<sup>25</sup>. Et les recherches récentes paraissent prouver que là où les lieux de culte anciens avaient leur chœur à l'ouest et non à l'est, plutôt que ce soient les officiants qui au moment de la prière se tournent pour prier dans la direction vers laquelle regardent les fidèles, c'étaient ceux-ci qui se tournaient pour prier dans la direction vers laquelle regardaient les officiants, de sorte que la position dite basilicale pour présider à la liturgie n'est pas, comme on l'a souvent

20 Cf. Mt 22.10; 25.10, etc.

21 Cf. J. A. Jungmann, *Missarum solemnia*, vol. I, Wien, 1958/4, p. 20, 38, etc.

22 Voir le commentaire de Ch. Masson, *ad Col 3.5, Commentaire du Nouveau Testament*, vol. X, Neuchâtel et Paris, 1950.

23 Cf. F. J. Dölger, *Sol salutis, Gebet und Gesang im christlichen Altertum*, mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie, Münster, 1920; E. Peterson, «Die geschichtliche Bedeutung der jüdischen Gebetsrichtung», *Theologische Zeitschrift*, 1947, p. 1-15; G. Delling pense que cette orientation, qui est une sorte de confession de foi christologique, remonte au temps des apôtres (*op. cit.*, p. 103); C. Vogel, «La signation dans l'Eglise des premiers siècles», *La Maison-Dieu* No 75, 1963, p. 37-51.

24 Mal 4.2.

25 Mt 24.27; Lc 17.24.

prétendu, une position qui atténue, mais au contraire une position qui accentue l'importance du clergé<sup>26</sup>.

Peut-on dire que le lieu de culte chrétien est aussi lieu de *présence*? Comment comprendre par exemple l'affirmation assez massive de la Confession helvétique postérieure selon laquelle ceux qui le fréquentent «y doivent converser en toute modestie et reverence, se souvenans qu'ils sont en un lieu saint, en la presence de Dieu et de ses saints Anges»<sup>27</sup> —«Là où deux ou trois sont assemblés en mon nom, je suis au milieu d'eux» a dit Jésus<sup>28</sup>. Ainsi il y a présence réelle du Christ dans le lieu de culte, mais quand l'assemblée est là, quand la rencontre a lieu. Cette présence, assurément, n'est pas automatique: le Christ ne répond pas comme un larbin quand l'Eglise crie «Maranatha»<sup>29</sup>. Mais cette présence est promise comme un exaucement, et l'Eglise n'a jamais eu la moindre raison de douter de la volonté de son Seigneur d'accomplir ses promesses. Donc, le lieu de culte est un lieu de présence du Christ quand il héberge aussi l'assemblée réunie en son nom. Si notre réponse s'arrêtait là, il faudrait donner raison à ceux qui pensent qu'en dehors des heures de culte, les églises doivent être fermées. Mais justement il faut aller plus loin et répondre à notre question en pensant au fait que le lieu de culte a été dédicacé pour être lieu d'accueil, de rencontre et d'attente, cette prefiguration de la salle des noces du Christ et de l'Eglise. Puisque ce lieu est mis à part pour servir au culte chrétien, cette mise à part ne cesse pas au moment où les fidèles ont été congédiés pour aller rayonner dans le monde du salut dans lequel le culte les a confirmés et fait croître. Non que le lieu de culte, parce qu'il est dédicacé, se trouverait en mesure de se saisir du Royaume à venir; mais il nous est donné aussi pour ranimer pendant la semaine le dimanche écoulé et pour attendre le dimanche qui vient. Il atteste, par ce qui reste du culte passé et ce qui attend le culte qui vient, que sa destination est de recevoir le Christ et son peuple<sup>30</sup>. Le fidèle peut donc savoir que quand il est dans une église il a franchi un tout autre seuil que celui d'un cinéma ou d'une gare (qui sont aussi des lieux qui promettent des dépaysements), qu'il est chez Quelqu'un qui a promis de le chercher, de le rencontrer et de le faire vivre, et qu'il peut s'y recueillir dans l'espérance que cette promesse sera tenue. C'est pourquoi il est bon de laisser ouvertes les églises: elles donnent accès à un espace sanctifié. Aux dimensions ordinaires d'un bâtiment s'ajoute une autre

26 Cf. L. Bouyer, *Le rite et l'homme*, Lex orandi No 32, Paris, 1962, p. 239ss.

27 Trad. française de 1566, introduite et annotée par J. Courvoisier, Neuchâtel et Paris, 1944, p. 127.

28 Mt 18.20.

29 Sur le *Maranatha*, voir en particulier O. Cullmann, *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel et Paris, 1958, p. 180-186.

30 Il est donc normal que se soit dans le lieu de culte qu'aient lieu aussi les offices sur semaine qui prolongent l'eucharistie du «premier jour de la semaine» ou préparent celle du «huitième jour». - On se trouve ici devant un thème compliqué et délicat: Dans quelle mesure Dieu reste-t-il fidèle à ce qu'il a choisi pour se manifester ou se donner à nous? Relèvent de cette question non seulement celle du respect que l'on doit à une Bible en tant que livre, mais celle de la manière de s'occuper des espèces eucharistiques une fois la célébration terminée, ou encore celle de la perpétuelle virginité de Marie, ou celle de la manière de s'occuper du cadavre des baptisés. Je ne fais que signaler la chose au passage, sans m'y arrêter. Un autre problème me paraît être celui de la présence de Dieu dans un baptisé. En effet, il est lui-même devenu, en son corps, temple de l'Esprit (cf. 1 Cor 6.19), en lui se réalise la promesse faite par le Christ: «Si quelqu'un m'aime, il gardera ma Parole, et mon Père l'aimera, et nous irons à lui, et nous ferons notre demeure chez lui» (Jn 14.23).

dimension, qui est celle d'un avenir qui se presse déjà dans le présent. Le Royaume des cieux est là, ou plutôt ce que dans notre maladresse et dans notre espoir, nous pouvons déjà, de cet avenir, inscrire de nos mains dans le présent. Comme sur tant d'autres points, nous protestants avons tellement admis l'état de chrétienté comme un donné irréversible que nous n'avons pas encore réapris à respecter le caractère autre, eschatologique, sacramental de l'Eglise et de tout ce qui fait sa vie. A moins que sous prétexte de la connaissance de la caducité du schéma de ce monde — et donc aussi des bâtiments qu'on y construit — nous ayons été trop paresseux pour essayer, même provisoirement, de traduire en prières les maisons de prières et trop durs de coeur pour permettre aux soupirs de la création de s'y exhale d'une manière un tout petit peu plus compréhensible que dans la nature sauvage ou domestiquée du siècle présent.

\*

Je serais mené trop loin si je voulais expliquer ici comment doit être un lieu de culte pour être en mesure de devenir ce lieu d'accueil, de rencontre, d'attente et de présence<sup>31</sup>. La Confession helvétique postérieure nous guide ici aussi avec sûreté en disant simplement «que nulle chose ni (= n'y) défaillie, qui soit requise aux services et usages de l'Eglise»<sup>32</sup>. En d'autres termes, il faut que le lieu de culte exhibe de manière optimale l'événement dont il est l'écrin; il faut que le culte s'y sente à l'aise, qu'il n'y soit pas distract, ni perdu ni à l'étroit. Que l'histoire du salut puisse y être comme récapitulée, que le Christ y ait sa place et que l'Eglise puisse y retrouver son rythme et ses hiérarchies internes, que la localisation et la sacramentalité de l'assemblée qui s'y réunit puissent s'y exprimer sans mensonge, sans convoitie et sans médiocrité. Aux architectes, aux ingénieurs, aux maîtres d'état, aux artistes de donner forme à ces requêtes.

Il peut cependant valoir la peine de nous attarder encore un instant à ce problème pour insister sur deux faits. Le premier, c'est qu'il n'est pas inquiétant qu'un lieu de culte soit beau. Je pense même que s'il est fidèle à ce qu'il doit être, il ne pourra pas ne pas être beau... étant entendu que le baroque — qui croyait que pour faire beau il faut faire riche — n'est pas le canon de la beauté d'un lieu de culte, étant entendu aussi que la simplicité d'un lys des champs peut faire pâlir la gloire de Salomon. La laideur (je dis la laideur, non la pauvreté) de certains lieux de culte, recherchée sous prétexte de spiritualisme, n'est rien d'autre qu'un manque de reconnaissance envers Dieu et un manque d'amour envers le monde. Seulement la *beauté* qui trouve accès dans un lieu de culte ne saurait y entrer sans devoir d'abord mourir à elle-même. Quand elle est chrétienne, elle a dû passer par une sorte de processus baptismal où elle a appris à se renoncer, à se défaire de toute propre justice, pour être justifiée par autre chose qu'elle-même et pour devenir offrande. L'Eglise n'a pas appris en un jour à faire passer la beauté par cette mue baptismale; c'est pourquoi le résultat de cet apprentissage est un acquis de la tradition que l'Eglise n'a aucune raison de négliger, mais qu'elle doit au contraire transposer, réinventer dans chaque aujourd'hui de son pèlerinage. Il est vrai que les exigences «baptismales» de l'Eglise pour la beauté se sont souvent atténuées — comme ses exigences pour l'accueil des nouveaux membres — au point de transformer l'ensevelissement avec le Christ en une aspersion décidément facile, crédule

31 Voir mon ouvrage *Worship, its theology and practice*, London, 1965, p. 251ss.

32 *Op. cit.*, p. 127.

et complice d'impiété. D'où tant de pièces d'«art» — qu'il soit pictural, plastique ou musical — qui encombrent les lieux de culte et les liturgies, y étalent leur orgueil et leur équivoque, et par surcroît méprisent les fidèles en formant leur goût à l'aide d'horreurs. Il faut être impitoyable pour toute cette sensualité religieuse; et puisque l'intransigeance nécessaire contre une beauté qui ne veut pas devenir offrande a de la peine à ne pas s'affaïsset de temps en temps, il est bon, précisément pour la vérité du lieu de culte chrétien, qu'il y ait aussi, de temps en temps, de sévères purges iconoclastes. A la condition toutefois qu'après de tels nettoyages salutaires, un art liturgique renaisse. Car s'il n'en resurgit point, la purification a échoué parce qu'elle a condamné sans chance de pardon — et les conditions sont données alors pour que les lieux de culte, qui ne peuvent pas ne pas exprimer quelque chose, n'exercent plus que le vide et la solitude, à moins de se repeupler subrepticement d'œuvres d'«art» incapables d'exprimer le mystère du culte et tolérées par esthétisme ou par snobisme ou par lâcheté devant les revendications d'un mauvais goût apparemment increvable<sup>33</sup>.

Le second fait qui doit encore nous retenir un instant, c'est l'obligation pour un lieu de culte d'être un lieu de vérité, d'exprimer la congrégation qui s'y rassemble. Il n'atteste pas seulement l'attente du Royaume, mais encore ce qui caractérise ceux qui attendent ce Royaume: il est le réceptacle que telle congrégation locale précise offre, ici et maintenant, pour recueillir et exprimer tout ce que nous avons énuméré. C'est pourquoi il y a, légitimement, tant de types de lieux de culte chrétien. C'est pourquoi il peut arriver que, pour d'impérieuses raisons de vérité, une congrégation chrétienne ne puisse plus prendre convenablement conscience d'elle-même dans son lieu de culte et le restaure ou le transforme ou le reconstruise. C'est pourquoi il peut y avoir des temps où, en raison même de la situation juridique que l'Eglise occupe dans le monde, ses lieux de culte ne se signalent extérieurement par rien de particulier mais, comme les chrétiennes dont parle saint Pierre, resplendent en revanches de la parure intérieure et cachée qui est d'un si grand prix devant Dieu<sup>34</sup>; alors qu'en d'autres temps la situation juridique faite à l'Eglise dans le monde l'appelle au contraire à dresser ses lieux de culte au sein des cités comme un berger se dresse au milieu du troupeau dont il a la garde. N'est-il pas regrettable dès lors que l'on classe comme monuments historiques — c'est-à-dire comme pièces de musée, comme témoins du passé — des lieux de culte qui ne sont pas désaffectés? Ne condamne-t-on pas du même coup l'Eglise qui s'y rassemble à se prendre elle aussi pour une chose du passé?

\*

33 Le problème des rapports entre l'art et le culte est immensément vaste, et il a donné lieu à une littérature d'une extrême abondance. Je me contente de renvoyer aux quelques ouvrages suivants, qui m'ont paru importants: P. R. Musculus, *La prière des mains*, Paris, 1938; *Problèmes d'art sacré*, publiés sous la direction de V. H. Debidour, Paris, 1951; P. Brunner, *op. cit.*, en part. p. 291-332; L. Ouspensky, *Essai sur la théologie de l'icône dans l'Eglise orthodoxe*, Paris, 1960; G. Gollwitzer, *Die Kunst als Zeichen*, München, 1958; P. Evdokimov, «L'art moderne ou la sophia désaffectée», *Contacts, revue française de l'orthodoxie*, 1960, p. 313-325; Ph. Kontoglou, *EKPHRASIS, TES ORTHODOXOU EIKONOGRAPHIAS*, 2 vol. Athènes, 1960; H. E. Bahr, *Poiesis, Zur Theologie der Kunst*, Stuttgart, 1960; J. Ph. Ramseyer, *La Parole et l'image*, Neuchâtel et Paris, 1963.

34 1 Pi 3.3s. - On a donné aux églises une parure intérieure (Ravenne!) longtemps avant de les faire briller du dehors.

Les lieux de culte chrétien, avons-nous vu, sont dédicacés. Il vaut la peine de nous arrêter un instant à ce problème, parce qu'une *dédicace d'église* c'est en somme son assomption au service de l'histoire du salut.

Au cours de la tradition liturgique, le rituel de la dédicace a pris bien des formes, dont les unes ne condamnent pas forcément les autres<sup>35</sup>. Le plus simple c'est la dédicace d'une église par le fait-même d'y célébrer pour la première fois le culte chrétien. Cette célébration, à elle-même, désigne, revendique, exorcise, sanctifie et offre tel lieu pour qu'il soit désormais lieu de culte<sup>36</sup>. La forme la plus développée qui exige, pour être comprise, une grande familiarité avec le symbolisme chrétien ou une catéchèse minutieuse, est sans doute celle de la tradition orthodoxe<sup>37</sup>. Mais dans l'ensemble, l'intention théologique des liturgies de dédicace est la même. Elle comporte un double mouvement<sup>38</sup>.

Le premier est revendicateur: un espace est choisi, circonscrit et pris, arraché à sa profanité naturelle et par conséquent protégé contre un retour offensif de cette profanité. Le second mouvement est consécrateur: cet espace pris trouve une destination nouvelle, il va pouvoir devenir théâtre ordinaire de la rencontre du Christ et de son Eglise, il est consacré, offert à cette destination qui va désormais le qualifier profondément et lui permettre d'être un lieu où on a le droit de s'attendre à cette rencontre, où on la connaît et où l'on s'en souvient. Ajoutons que la dédicace d'un lieu de culte n'altère pas la réalité ordinaire de cet endroit. Il demeure mesurable avec nos échelles de mesures, les matériaux utilisés pour sa construction demeurent des pierres, du bois, du verre, etc., il reste friable et provisoire comme toute construction humaine. C'est une maison qui ne perd rien de son caractère de bâtiment fait de mains d'hommes. Et cependant d'avoir été dédicacé a marqué cette maison: d'avoir été offerte à Dieu, sanctifiée, lui rend — avec quelle maladresse, mais avec quelle espérance! — la vraie vocation de l'espace qui est d'être, comme au commencement et comme à la fin des temps, théâtre de la présence de Dieu. C'est pourquoi les liturgies s'accordent à dire que la dédicace d'un lieu de culte est comme un prélude à la reconstitution du cosmos, de même que le baptême d'un homme est pour lui prélude de résurrection. En parlant de la dédicace d'un lieu de culte, nous sommes immanquablement dans une ambiance sacramentelle. Encore que «nous croyons que Dieu n'habite point ès temples faits de main d'homme», il n'en reste pas moins que «nous savons que les lieux dédiez à Dieu et à son service ne sont point profanes, mais sacrez à cause de la parole de Dieu et l'usage des choses saintes auquel ils sont employez» affirme la Confession helvétique postérieure<sup>39</sup>, dont l'auteur, Henri Bullinger, donnera ailleurs la définition suivante de la sanctification: «Sanctificare est Deo et sacris usibus dedicare, hoc est a communi usu separare et iuxta ordinationem Dei singulari et sacro usui destinare

35 Cf. A. G. Martimort, «Le rituel de la consécration des églises», *La Maison-Dieu*, 1960, No 63, p. 86-95; et du même, le paragraphe sur la dédicace des églises dans l'ouvrage collectif *L'Eglise en prière, Introduction à la Liturgie*, publié sous la direction de A. G. Martimort, Paris-Tournai, 1961, p. 179 ss.

36 C'est ainsi, pour prendre un exemple récent, qu'en août 1962 a été dédicacée l'église de la réconciliation à Taizé.

37 Voir p. ex. P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Neuchâtel et Paris, 1965/2, p. 213ss.

38 Voir le premier chapitre de mon ouvrage *Prophétisme sacramental*, Neuchâtel et Paris, 1964, p. 9-53.

39 *Op. cit.*, p. 127.

et addicere<sup>40</sup>.» Karl Barth a bien raison de dire que «ce qui touche ... à l'Eglise en général, on ne saurait mieux se le représenter qu'à la lumière du sacrement»<sup>41</sup>.

Mais cet espace sanctifié n'existe pas pour lui-même. D'avoir été sanctifié va lui permettre de devenir à son tour sanctificateur d'espace. Ici encore nous sommes profondément insérés dans la doctrine biblique du sacrement et de l'élection (qui lui est tellement apparentée). De même que la proclamation de la Parole devient pour toute parole humaine une mise en question mais aussi une promesse et qu'il en va ainsi aussi pour un baptisé par rapport à tout homme, pour un service eucharistique par rapport à tout repas, pour Israël par rapport aux nations, pour l'Eglise par rapport aux sociétés humaines, de même un lieu de culte chrétien devient un signe de contradiction, de chute ou de relèvement, pour tout l'espace qui l'entoure<sup>42</sup>. Car d'avoir été revendiqué parmi tout ce qui était comme lui espace mesurable, et surtout d'avoir été offert à une nouvelle destination, pose à tout ce qui l'entoure et lui ressemble une question fondamentale: ce qui l'entoure et lui ressemble va-t-il participer de cette sanctification (et y trouver sa justification), ou va-t-il se refuser à cette sanctification (et y trouver sa condamnation)... étant bien entendu qu'une église, parce qu'elle justifierait une ferme, un magasin, une fabrique ou un HLM ne va pas davantage empêcher la ferme d'être ferme, le magasin ou la fabrique d'être magasin et fabrique, le HLM de le rester que, par ex., l'ordination d'un homme au saint ministère va empêcher ceux au service desquels cette ordination est faite d'être ingénieur, ouvrier, mère de famille ou vendeuse de magasin. On retrouve ici la manière ordinaire de Dieu d'oeuvrer pour le salut du monde, que les théologiens appellent volontiers le principe de la substitution: Dieu sauve le monde en se servant du monde dont il choisit et sanctifie les parcelles substitutives de tout ce qui leur ressemble, pour qu'elles deviennent le centre de rayonnement et d'attraction qui permet à Dieu de ramener toutes choses à son Fils. Et c'est pourquoi cette utilisation des choses de ce monde est beaucoup moins, pour Dieu, une manière de s'adapter à notre bêtise spirituelle qu'au contraire sa manière d'atteindre l'ensemble des hommes et des choses qu'il a créés et qu'il veut sauver<sup>43</sup>.

Cette sanctification de l'espace à partir d'un espace sanctifié, elle s'opère de deux manières qui rejoignent ce que nous avons vu déjà. L'espace sanctifié devient espace sanctificateur d'abord d'une manière que les historiens des religions appellent apotropaïque, et que l'on pourrait appeler aussi polémique ou purificatrice, ensuite d'une manière doxologique. Le premier mouvement est donc polémique, exorcisant: dans un espace aliéné ou contradictoire il creuse en quelque sorte un espace «rélié», apaisé, recueilli, céphalisé par le lieu de culte qui trouve, lui, sa justification à attester topographiquement le pouvoir du Christ au ciel et sur la terre. De sorte que la présence d'un sanctuaire chrétien dans une cité joue un rôle parallèle à la présence d'un chrétien dans la société, d'une Eglise dans la nation. Là où ce premier mouvement aboutit, là où le monde présent accepte que soit réfuté le pouvoir qu'exerçait sur lui le prince de ce monde — comme ç'a été le cas pour

40 Cité par H. Heppe, *Die Dogmatik der reformierten Kirche*, Neukirchen, 1958/3, p. 469.

41 «Man kann sich das, was für Verkündigung und Kirche überhaupt gilt, nicht besser vergegenwärtigen als eben am Sakrament» (*Die kirchliche Dogmatik*, I/1, Zürich, 1939/3, p. 90).

42 Cf. Luc 2,34: σημεῖον ἀντιλεγόμενον εἰς πτῶσιν καὶ ἀνάστασιν πολλῶν.

43 Voir p. ex. F. Louvel, *art. cit.*, p. 5-23.

l'Europe depuis le 5e ou le 6e siècle jusqu'à la Révolution française — le lieu de culte apaise et protège le pays qui l'entoure; il devient lieu d'asile et il se met à porter des cloches qui l'aideront (en parallèle parfait par ex. avec le chant des oiseaux) à marquer les limites du territoire qu'il revendique et sanctifie pour le Seigneur<sup>44</sup>. Ce rôle apotropaïque, un lieu de culte ne l'exerce pas moins quand il ne peut le faire que d'une manière contestée ou clandestine, et ceux qui s'y rassemblent — serait-il un cimetière ou une cave — savent que le territoire sur lequel ils vivent n'est plus abandonné et désorienté.

L'espace sanctifié devient espace sanctificateur ensuite d'une manière doxologique: ce territoire que sa présence exorcise, il l'attire à lui pour l'offrir à Dieu dans l'intercession et dans l'action de grâce, et celui qui sait voir un pays à partir des églises qui le jalonnent finit par entendre les soupirs de cette terre comme des tentatives de prières. Et même là où le monde ne supporte pas encore ou ne supporte plus la mise en vedette de l'édifice où se rassemble l'Eglise, le pays se trouve recueilli et réorienté en lui puisqu'il y a des pierres et du bois et l'arpent de terre qu'il a bien fallu pour y construire la maison d'église. Et la terre sera invitée à la doxologie en recueillant la dépouille des baptisés<sup>45</sup> et, au besoin, le sang des martyrs.

\*

Qu'on me permette de terminer par quelques considérations sur la construction des lieux de culte chrétiens dans le monde d'aujourd'hui<sup>46</sup>.

Nous avons vu que le culte parce qu'il est une rencontre vraie, ne révèle pas seulement le Christ dans sa plénitude, mais permet aussi à l'Eglise qui le rencontre de faire pleinement l'aveu de ce qu'elle est. Or une Eglise citadine du Moyen-Age européen n'est pas là même, dans ses contours sociologiques, qu'une Eglise condamnée au silence par un régime politique hostile, ou trop faible encore pour s'imposer à la masse des habitants d'une ville moderne, ou trop oubliée pour oser réclamer avec succès d'anciens droits, ou dispersée dans une région dont la plupart des habitants servent d'autres dieux. Si le lieu de culte chrétien doit révéler l'Eglise qui le construit, le dédicace et l'occupe aujourd'hui, il me paraît devoir être simple, provisoire et pauvre.

D'abord *simple*. Il ne fait pas de doute qu'un lieu de culte chrétien, s'il exprime vraiment l'assemblée qu'y rencontre son Seigneur, est gorgé de symbolisme<sup>47</sup>. Les hommes d'aujourd'hui en ont cependant tellement perdu le sens et la compréhension qu'il ne faut pas les rebuter par tous les symboles qui voudraient apparaître — et ceci d'autant moins que les symboles ont, en eux-mêmes, une indéniable propension à se multiplier et à se compliquer. Que le lieu de culte atteste donc avec sobriété qu'il est pour le Christ et son peuple lieu de rencontre, d'attente et de

44 Cf. W. Reindell, «Die Glocken der Kirche», *Leiturgia*, IV, Kassel, 1961, p. 857-887.

45 Enterrer des baptisés, c'est aussi sanctifier la terre. Cf. mon étude «Remarques sur les services funèbres», *Prophétisme sacramental*, p. 213-246.

46 Ces remarques me paraissent valables pour la situation *actuelle* de l'Eglise. Elles ne condamnent donc point la façon dont d'autres époques ont construit des églises.

47 Pour des détails, je renvoie ici aux trois ouvrages suivants: J. A. Jungmann, *Symbolik der katholischen Kirche*, K. Goldammer, *Kultsymbolik des Protestantismus*, E. Hämmerlschmidt et d'autres, *Symbolik des orthodoxen und orientalischen Christentums*, parus les trois dans la collection «Symbolik der Religionen», Stuttgart, resp. 1960, 1960 et 1962.

présence, que la Parole y retentit et que la table du Royaume y est déjà dressée, que les anges sont là aussi, avec toute la communion des saints, et que le monde qui passe peut s'y réjouir déjà des promesses du monde qui vient. D'où une nécessaire stylisation du symbolisme du lieu de culte; non par mépris ou méfiance, mais pour en réapprendre le sens aux fidèles, pour les aider à émerger de cette absence du sacré à laquelle ils ont consenti par snobisme ou par crainte de paraître sots, et qui les a chassés dans une sorte de dénuement métaphysique qui les expose alors aux revanches faciles d'un sacré inavouable, celui de l'érotisme ou de la superstition ou des jeux avec la mort. D'ailleurs, cette simplicité, cette évidence du lieu de culte aidera aussi les chrétiens à le reproduire dans leurs chambres ou leurs appartements par une croix, une parole d'Evangile, un chandelier, une icône ou une tapisserie violette, jaune, verte ou rouge suivant la saison liturgique. Et ce ne sera pas le moindre service du lieu de culte, sanctificateur d'espace, que de permettre aux chrétiens de conquérir l'espace dans lequel ils vivent sur semaine en reproduisant, dans un coin orienté de leur logis, ce qui atteste que l'endroit où ils se retrouvent le dimanche permet au ciel de toucher terre. Il se pourrait bien en effet que la véritable conquête de l'espace soit liturgique plutôt que cosmonautique ...

Que les lieux de culte, en second lieu, soient *provisoires*. Le temple que l'Eglise édifie pour l'avenir éternel, ce n'est pas celui qui est fait de mains d'hommes. Celui-ci n'est guère qu'un campement provisoire, que l'on peut et doit aimer certes, que l'on peut vouloir beau et éloquent sur tous les mystères qu'il contient, mais qui cependant ne sera jamais la vraie demeure des chrétiens. C'est pourquoi il me paraît déplacé d'y investir des sommes démesurées, ou de les construire pour de nombreuses générations, ou trop grands dans l'illusion que dans cinquante ans on aura rechristianisé la population entière. Si par surprise ils devenaient trop petits, qu'on les agrandisse au moment voulu, ou qu'on multiplie les services. Mais il me paraît stupide de construire aujourd'hui des églises pour le culte de Pâques d'une chrétienté qui se meurt, ou pour défier l'avenir. Quand on demande à Dieu que vienne son règne et donc que disparaisse ce monde, on ne peut pas construire des églises comme des fortins tournés contre l'avenir. Car ce qui vient vraiment, pour les chrétiens, ce n'est pas l'étonnement des archéologues futurs devant la solidité des ruines que nous leur laisserons; c'est le matin du Royaume, et celui-ci n'aura que faire des préfigurations maladroites de nos campements successifs.

Enfin que les lieux de culte chrétiens soient *pauvres*. Pauvre ne veut pas dire miséreux, débraillé, négligé, sans exigence. Cela veut dire capable de se réjouir des choses humbles, et savoir en tirer une beauté. Cela veut dire aussi capable de partager. C'est saint Jean Chrysostome qui disait qu'avaient le droit de s'approcher des signes de la présence du Christ sur la sainte table ceux-là seulement qui savent reconnaître sa présence aussi à cet autre autel que sont les pauvres. Par là je n'entends pas du tout emboucher la trompette de ceux qui ne veulent rassembler l'Eglise que pour l'ouvrir sur le monde et ses problèmes. Je suis trop persuadé que c'est dans la mesure seulement où elle réapprendra à être pleinement une communauté eucharistique que l'Eglise pourra aussi redevenir, sans se payer de mots, une communauté apostolique. Mais ce que je voudrais dire, c'est que la richesse, presque toujours, encombre et encourage l'orgueil. Si, pour faire l'aveu d'elle-même, une église préfère se prévaloir, plutôt que de bonnes œuvres, d'un autel baroque

dégoulinant d'or ou — pendant protestant — d'orgues qui ont provoqué une dette que l'on mettra vingt ans à éponger, il ne faudra pas qu'elle s'étonne si ceux du dehors ne glorifient pas le Père qui est dans les cieux. Alors quelle n'ait pas honte de se meubler de bois plutôt que de pierre de taille, de chanter sous la conduite de trompettes plutôt que sous celle d'organistes amateurs, de recueillir dans de la vaisselle d'étain plutôt que de vermeil le corps et le sang du Christ, de rompre la lumière qui entre sans se croire perdue si ses vitraux ensuite n'aimantent pas les touristes. Notre-Dame du Haut de Ronchamp ou l'église des Braiseux s'aviliraient de trouver des imitateurs, et les vrais artistes savent trop ce qu'est la pauvreté pour m'en vouloir d'avancer sereinement ce que je dis.

Simple, provisoire et pauvre. En étant cela, le lieu de culte chrétien pourra d'autant mieux sanctifier l'espace qui l'entoure qu'il sera moins menacé de propre justice. Il manifestera aussi, le mieux possible, qu'il est une réalité d'attente, tournée vers le Levant<sup>48</sup>.

48 Cf. F. Louvel, *art. cit.*, p. 23.

HELENE WERTHEMANN

## Die Aufführung Bachscher Passionen als theologisches Problem

Die Passionen von Johann Sebastian Bach, die in Leipzig am Karfreitagnachmittag im Vespertgottesdienst aufgeführt wurden, haben wie alle christliche Verkündigung das Anliegen, die einmaligen Heilsereignisse der Vergangenheit Gegenwart werden zu lassen.

Dies geschieht in den Passionen in doppelter Weise, einmal dadurch, daß die Passionsgeschichte durch Nacherzählung vergegenwärtigt wird, zum andern aber dadurch, daß in den die Erzählung immer wieder unterbrechenden Rezitativen, Arien und Chorälen die Ereignisse in einen ganz unmittelbaren existuellen Bezug auf den Zuhörer gebracht werden. Diesen beiden deutlich zu unterscheidenden Schichten des Textes der Bachschen Passionen soll im folgenden etwas nachgegangen werden<sup>1</sup>.

1. *Die Leidensgeschichte wird erzählt.* Die Lesung des Evangeliums wird nicht vorausgesetzt wie bei den Kantaten, sondern die Leidensgeschichte, d. h. die Kapitel 26 und 27 des Matthäusevangeliums bzw. die Kapitel 18 und 19 des Johannesevangeliums, werden mit verteilten Rollen gesungen, wobei alle erzählenden Partien dem Tenor, dem sog. Evangelisten, übertragen sind. Dieses Festhalten am reinen Bibeltext ist zu Bachs Zeit nichts Selbstverständliches mehr, es ist vielmehr als bewußte Tat Bachs zu werten, der sich damit von allen gereimten Passionsdichtungen seiner Zeit deutlich distanziert hat. Daß er selbst um die Besonderheit seiner Tat gewußt hat, zeigt sich darin, daß er in der Reinschrift der Matthäuspassion den Bibeltext mit roter Tinte geschrieben hat, ihn dadurch von allen andern Texten abhebend<sup>2</sup>. Durch die Aufteilung der Erzählung auf verschiedene Sänger wird eine eindrückliche Verlebendigung der Passionsgeschichte erreicht. Sie wird dadurch noch gesteigert, daß Bach den Text — auch wo es sich nur um Rezitative handelt — mit letzter Realistik vertont hat. Die von ihm dabei verwendeten musikalischen Mittel sind auch heute noch so sprechend, daß die Geschehnisse der Passion in lebendigster Weise vor dem Zuhörer erstehen. Es sei hier als Beispiel nur an die in beiden Werken ganz besonders eindrückliche Vertonung des bitter-

1 Der Text der beiden Bachschen Passionen ist leicht nachlesbar in: J. S. Bach, Matthäus- und Johannespassion, h-moll-Messe, Weihnachtsoratorium, herausgegeben und eingeleitet von Joseph Müller-Blattau, Reclam Universal-Bibliothek Nr. 5918, Stuttgart 1962.

2 Vgl. dazu die Faksimile-Ausgabe der Originalpartitur der Matthäuspassion, Inselverlag, Leipzig 1922.

lichen Weinens des Petrus nach der Verleugnung oder auch an diejenige der Geißelung Jesu erinnert.

Aber nun muß gerade hier vor einem naheliegenden Irrtum gewarnt werden. Die Verlebendigung der Passion darf nicht in Dramatisierung ausarten<sup>3</sup>. Wohl sollen sich die Sänger in die Geschichte und damit auch in ihre »Rolle« eindenken, aber es ist nun letzten Endes doch nicht so, daß die historischen Personen wie in einem Theaterstück wirklich selbst auftreten. Der Baß *ist* also nicht Christus, sondern er singt nur in der Erzählung die Worte Christi.

Dies muß hier ausdrücklich betont werden, weil bei einer Dramatisierung der Passion zwei große Gefahren drohen. Die erste Gefahr ist die der Wiederholung der einmaligen Heilstat Jesu Christi. Die Passionen Bachs sind nicht so etwas wie ein antikes Mysterienspiel, bei dessen jeweiliger, wenn immer möglich alljährlicher Aufführung das Geschehen selbst wiederholt wird, ja wiederholt werden muß, um überhaupt wirksam zu sein. Wenn durch Lesung oder Nacherzählung der Ablauf der damaligen Ereignisse Jahr für Jahr in gewisser Weise nachvollzogen wird, so doch nur, damit man sich ihrer erinnert, und zwar nun als etwas erinnert, das die Menschen von Generation zu Generation in unverminderter, immer gleich bleibender Weise angeht. Dieses Angehen kann freilich durch die Erzählung allein nicht bewirkt werden, und mag sie auch noch so realistisch sein. Hier droht vielmehr die zweite große Gefahr, nämlich jene, daß der Zuhörer — vielleicht unbeteiligt, vielleicht auch mitgehend und mitleidend, aber doch immer aus sicherer Distanz heraus — das sich vor ihm abrollende Geschehen betrachtet. Es liegt sehr nahe sich vorzustellen, daß die Passion sich auf einer ideal gedachten Bühne eben als Theaterstück abspiele, bei dem der Mensch der Gegenwart nur wie ein Zaungast zuschauen kann. Er sieht zwar, was geschieht, aber ohne daß es ihn zutiefst angeht und in seinem innersten Kern trifft.

Gerade hier setzt nun aber die Aufgabe der frei gedichteten und in den Bibeltext eingeschobenen Rezitative, Arien und Choräle ein. Sie alle bilden zusammen so etwas wie eine zweite Schicht des Textes, in der nun 2. die *Leidensgeschichte betrachtet und direkt auf den Zuhörer bezogen wird*. Dadurch wird eine viel stärkere Vergegenwärtigung und Aktualisierung des Geschehens erreicht, als dies durch bloße Erzählung je möglich sein könnte; denn jetzt wird ja nicht nur nach den damaligen Ereignissen selbst gefragt, sondern nach der Bedeutung dieser Ereignisse für den Menschen heute. Das geradezu klassische Beispiel dafür, wie der Zuhörer mit in das Geschehen hineingenommen wird, findet sich im ersten Teil der Matthäuspassion bei der Vorhersage des Verrates: »Wahrlich, ich sage euch, einer unter euch wird mich verraten« (Matth. 26,21). Bestürzt fragen da die Jünger: »Herr, bin ich's?« (V 22), worauf ganz spontan das vom Chor gesungene Bekenntnis folgt:

»Ich bin's, ich sollte büßen,  
an Händen und an Füßen  
gebunden in der Höll.  
Die Geißeln und die Banden,  
und was du ausgestanden,  
das hat verdienet meine Seel.«

<sup>3</sup> Vgl. dazu Rudolf Wustmann, Matthäuspassion, erster Teil, Bach-Jahrbuch, 6. Jahrgang, 1909, S. 129 ff.

Dieser Einbruch in die Erzählung ist völlig sinnlos, ja geradezu störend, wenn es nur um die Handlung selbst geht, er ist von ausschlaggebender Bedeutung aber, wenn man begriffen hat, daß das zentrale Anliegen der Matthäuspassion die Aktualisierung, die Vergegenwärtigung, das direkte In-Beziehung-Setzen der Leidensgeschichte mit dem Menschen der Gegenwart ist. Um dieser letzten Aktualisierung willen sind Rezitative, Arien und Choräle in die Erzählung eingefügt worden. Durch sie alle wird bewirkt, daß die Distanz zwischen dem Erzählten und dem Zuhörer aufgehoben, daß sein Zaungast-Dasein beseitigt wird. Wer immer die Passionen Bachs hört, ist also an den Ereignissen mitbeteiligt, und er wird mitleidend, klagend, bekennend und dankend in das einmalige und doch bis in die Gegenwart hinein wirksame Geschehen einbezogen.

Dabei gilt es festzuhalten, daß die Erzählung durch betrachtende Stücke unterbrochen wird, wann immer es dem Gestalter des Textes, d. h. Bach und seinen Mitarbeitern, paßt<sup>4</sup>. Betrachtende Stücke finden sich also keineswegs nur am Ende einer Szene, sie werden vielmehr oft und, wie es scheint, geradezu mit Vorliebe in die Szenen selbst eingesprengt, wobei dann nach beendeteter Betrachtung die Erzählung gleichsam unbeirrt weitergeht, wie wenn nichts geschehen wäre. So wird z. B. in der Matthäuspassion das zweimalige »Laß ihn kreuzigen« der Juden mit der knappen Zwischenfrage des Landpflegers: »Was hat er denn Übels getan?« (Matth. 27,22—23) durch den Choral »Wie wunderbarlich ist doch diese Strafe« und durch Rezitativ und Arie für Sopran: »Er hat uns allen wohlgetan« und »Aus Liebe will mein Heiland sterben« weit auseinandergerissen. Nach beendeter Arie aber setzt die Erzählung unmittelbar wieder ein, wobei sich wohl kein stärkerer Kontrast denken läßt als derjenige zwischen der schwebenden »Aus-Liebe«-Arie und dem nachfolgenden »Sie sprachen aber noch mehr und sprachen: Laß ihn kreuzigen«.

Da alle, auch die kleinsten Einzelheiten der Leidensgeschichte von Bedeutung sind, kann im Prinzip die Erzählung an jedem beliebigen Punkt unterbrochen und zum Ausgangspunkt für die Betrachtung genommen werden. Dabei gehen die Textgestalter meist von einem ganz bestimmten, ihnen wichtig erscheinenden Einzelwort aus, das dann im eingeschobenen Text wieder erscheint: »Herr, bin ich's?« — »Ich bin's, ich sollte büßen« oder auch in sein Gegenteil verkehrt wird: »Was hat er denn Übels getan?« — »Er hat uns allen wohlgetan« (Matth. 26,22 und 27,23). Mit dieser Arbeitsmethode läßt sich die Auswahl aller die Handlung unterbrechenden Stücke sowohl in der Matthäus- wie auch in der Johannespssion erklären.

Dabei läßt sich freilich aufs Ganze gesehen ein gewisser Unterschied zwischen den beiden Passionen feststellen. Die Johannespssion erscheint nämlich als die dramatischere. Das hängt von der Eigenart des johanneischen Passionsberichtes ab und zeigt sich vor allem im zweiten Teil der Bachschen Johannespssion, wo das Verhör vor Pilatus mit seinen vielen Reden und Gegenreden nur wenig Einbruchstellen für betrachtende Rezitative und Arien bietet (vgl. Joh. 19,2—12a

<sup>4</sup> Bei der Gestaltung der Texte seiner Passionen hat Bach selbst mitgearbeitet. Der Textdichter der Rezitative und Arien der Johannespssion ist unbekannt. Die betrachtenden Rezitative und Arien der Matthäuspassion hat Christian Friedrich Henrici, genannt Picander, geschaffen.

und 12b—17)<sup>5</sup>. Wo immer sich aber auch nur die allerkleinste Möglichkeit zur Betrachtung auf tut, wird sie genutzt. Dadurch wird erwiesen, daß es auch in der Johannespassion letztlich nicht um die dramatische Darstellung der Ereignisse geht, sondern um die Bedeutung, die diese Ereignisse für jene Menschen haben, die am Karfreitag den Passionen Bachs lauschen.

Dies wird seine Auswirkungen nun auch auf die Art und Weise haben müssen, wie die Passionen aufgeführt werden. Vor einer ausgesprochenen Dramatisierung ist ja bereits gewarnt worden. Es wird sich deshalb für die Ausführenden viel weniger darum handeln müssen, daß sie sich in die damalige Situation eindenken, um sie als solche darzustellen und zu vergegenwärtigen, als daß sie selbst als die Menschen, die sie sind, d. h. als Menschen des 18., 20. oder irgendeines späteren Jahrhunderts, tatsächlich daran teilnehmen<sup>6</sup>. Nicht der historische Petrus allein also verleugnet seinen Herrn und erlangt Verzeihung, sondern gleicherweise jeder Mensch nach ihm. Es geschieht in den Passionen Bachs immer wieder etwas Ähnliches wie damals beim Propheten Nathan, der seine vorerst beziehungslos erzählte Parabel plötzlich mit dem den König David direkt betreffenden Satz: »Du bist der Mann« abschließt (2. Sam. 12,7). Daß nun Bach tatsächlich jeweilen nicht nur an die historische, sondern immer auch an die aktuelle Situation gedacht hat, wird dadurch erwiesen, daß die in den Evangelientext eingestreuten Rezitative und Arien nicht in jenen Stimmlagen gesungen werden, die in der übrigen Passion den verschiedenen Personen zugeteilt sind. Die Rezitative und Arien der Passionen unterscheiden sich dadurch von denjenigen der barocken weltlichen Opern ganz eindeutig. Auch in der Oper unterbrechen zwar die Arien als lyrische Stücke die Handlung, dabei wird aber ein Sänger immer nur jene Gefühle zum Ausdruck bringen, die seiner Rolle im ganzen Ablauf des Geschehens entsprechen. Anders verhält es sich in den Passionen, wo die Solisten ja nicht von Anfang bis Ende ein und dieselbe Person verkörpern. Hier konnte Bach vielmehr die Stimmlagen der Rezitative und Arien nach ganz andern Gesichtspunkten auswählen. So wird z. B. in der Matthäuspassion die auf die Verleugnung des Petrus folgende Arie »Erbarme dich, mein Gott, um meiner Zähren willen« vom Alt gesungen, von jener Stimme also, die in der Matthäuspassion ganz besonders der Klage und der Bitte zugeneigt ist. In der Johannespassion tritt an der entsprechenden Stelle der Tenor in Aktion — es handelt sich um die Arie: »Ach mein Sinn, wo willst du endlich hin?« —, aber auch damit ist nicht Petrus selbst gemeint; denn seine Worte sind ja in den übrigen Partien der Johannespassion einer Baßstimme übertragen. Wohl haben sich in beiden Passionen Textdichter und Komponist in die einmalige Situation der Verleugnung Petri versenkt, das eine Mal mehr das bitterliche Weinen, das andere Mal mehr die innere Unruhe des Petrus aufnehmend, beidemal aber geht es ihnen nicht um die historische Situation allein, sondern es steckt die Absicht dahinter, durch die textliche und die musikalische Darstellung der Affekte die entsprechende Stimmung, d. h. in diesem Fall: Unruhe, Reue, Zerknirschung, im Zuhörer zu erregen. Sie zeigen sich darin als echte Kinder ihrer Zeit, war es doch das vordringliche Anliegen

5 Vgl. zu diesem dramatischeren Charakter der Johannespassion die Ausführungen von Joseph Müller-Blattau, a.a.O., S. 32.

6 Vgl. dazu die zutreffenden Bemerkungen von Friedrich Smend in: J. S. Bach, Kirchenkantaten, Heft VI, Christlicher Zeitschriftenverlag, Berlin-Dahlem 1950, S. 45 ff.: Die Leiden unseres Herrn Jesu Christi nach dem Evangelisten Johannes, besonders S. 47.

der Barockkunst, vor allem der Musik, die Leidenschaften im Menschen zu erwecken und ihn also zur wahrhaftigsten innersten Anteilnahme am Geschehen zu bringen<sup>7</sup>.

Daß dies nun freilich in einem letzten und tiefsten Sinn tatsächlich geschieht, liegt nicht in der Hand der Menschen, auch in der Hand des besten Komponisten und besten Interpreten nicht. Es ist vielmehr so gut wie bei der Verkündigung in der Predigt ein Werk des Heiligen Geistes. Es wird also nie möglich sein, durch eine Aufführung der Bachschen Passionen das damalige Geschehen automatisch als *Heils geschehen* zu vergegenwärtigen und echtes Betroffensein beim Zuhörer zu bewirken. Aber es ist durchaus denkbar, daß sich der Heilige Geist auch der Passionen Bachs einmal als eines Mittels dazu bedient.

<sup>7</sup> Vgl. dazu Hans-Heinrich Unger, Die Beziehungen zwischen Musik und Rhetorik im 16.-18. Jahrhundert (Inauguraldissertation Berlin), Würzburg 1941, besonders S. 99 ff.: Die musikalische Affektenlehre und ihre Beziehung zur Rhetorik.

MARC KOHLER

## L'histoire du salut dans le ministère pastoral Notes d'un traducteur

*22 mars.* — Collaborer à des Mélanges . . . Mais qu'y apporter de valable? Berger d'une paroisse, ne suis-je pas plus engagé au niveau de l'action qu'à l'échelon de la pensée? D'où mes hésitations. Mais on m'a dit: «Si vous apportez un témoignage, ce sera le meilleur programme!» Voilà qui change l'aspect de la question. Témoigner, je le puis et je le veux. Depuis le jour où je me suis mis à traduire ce qui sera bientôt «Le salut dans l'histoire», je me rends mieux compte de ma dette. La notion de l'*«Une fois pour toutes»*, le rôle unique et fondamental du témoignage apostolique, la tension entre la victoire déjà remportée et l'achèvement encore attendu, notre intégration dans la chaîne des faits salutaires — à y voir de près, ces idées — ces vérités — nourrissent tous les instants de mon ministère. Que serais-je, que ferais-je sans elles? Non, les exemples ne manquent pas. Je les noterai au fil des mois dans une sorte de carnet de bord<sup>1</sup>. Telle sera ma contribution, modeste mais à n'en pas douter utile. Nul ne reste insensible à l'acharnement et à la persévérance avec lesquelles l'auteur du *«Salut dans l'histoire»* lutte pour défendre l'Evangile de Jésus-Christ contre tout déviationnisme. Ce combat nous profite; pourquoi le taire? On oublie si souvent d'exprimer sa gratitude. Puissent les remarques très simples que je vais consigner encourager le lutteur dans sa ténacité.

*24 mars.* — Je croyais rendre un service — et c'est à moi qu'il est rendu! Car traduire, qu'est-ce au juste? Rendre la pensée d'un autre sans y ajouter ni en retrancher la moindre nuance. Tâche rude, si pleine de pièges que j'aimerais placer cet avertissement en tête du volume français: «Pour critiquer l'auteur, prière de se reporter au texte allemand . . .» Mais cet effort de traduction, parfois si angoissant, enseigne l'humilité. «Renonce à tout désir d'originalité! Repousse la tentation d'introduire tes opinions! Sois sur tes gardes pour ne pas donner à la pensée un tour capable d'en transformer le sens!» Tels sont les commandements du traducteur. La tâche est donc vraiment service à l'état pur. Et par là-même, elle se charge d'une profonde signification: notre vocation à tous n'est-elle pas de traduire? De traduire l'Evangile dans le langage de l'homme moderne, de le traduire en des actes compréhensibles à nos contemporains? Le pur service du témoignage ne va

1 Que le lecteur ne s'effraie point: ces pages respectent la discréption imposée au ministère pastoral. Mais les quelques transpositions nécessaires pour masquer l'identité de tel ou tel personnage n'enlèvent rien à l'authenticité d'un rapport dont toute fiction est absente; chaque ligne correspond à la réalité vécue.

pas sans humilité: l'originalité est du côté de Dieu, de son plan salvateur et des moyens dont il use pour réaliser son dessein. La pensée personnelle appartient au Christ qui s'est voulu Ebed Yahvé et qui a proclamé son «éthique intérimaire». Les opinions à rendre sont celles des apôtres, auditeurs et spectateurs directs de l'événement central... Je n'invite pas le témoin d'aujourd'hui à manquer d'imagination. Mais c'est à l'*Esprit* de le rendre inventif. Quant à lui, le chrétien ne peut que se dépouiller, s'abaisser, diminuer afin que l'Autre croisse en lui.

*31 mars.* — Que dire au mariage de R. et de S.? Vais-je parler du pardon, liquideur de tous les conflits, du pouvoir unificateur de l'agapè, de la prière, creuset de la communion conjugale? Par bonheur, ces vérités ne sont plus un secret pour les deux. Ils sont jeunes, mais leur foi est adulte. Alors? Je me souviens de la phrase que j'ai essayé de traduire tout à l'heure: «Si l'histoire du salut se poursuit, c'est pour nous permettre, par nos paroles et par nos actes, d'annoncer l'Évangile au monde.» Cette consigne première, cet ordre central du Christ à toute l'Eglise, pourquoi ne pas le leur répéter au moment où ils unissent leurs vies? Vous serez ses témoins par votre art de partager et par votre joie de vous compléter — avec l'aide et à la gloire de Dieu! Une image se propose, s'impose à mon esprit. Je parlerai du vitrail. Terne, triste en soi, il n'apporte rien sans le soleil qui l'illuminé. Dès que l'astre brille, la verrière se met à jouer sa fantastique symphonie de couleurs... Oui, R. et S.: permettez sans cesse au soleil de s'emparer de vous; alors votre vie réconfortera les autres.

*2 avril.* — Peut-être ai-je pensé aux vitraux parce que je prépare cette excursion des catéchumènes à Königsfelden. Le Conservateur argovien des monuments historiques m'a envoyé une magnifique série de diapositives. Je pourrai donc, avant la visite, initier les jeunes à un art dont ils ne doivent guère avoir l'habitude. Ils découvriront la richesse des couleurs et l'élégance des contours. Ils apprendront à «lire» les sujets. Mieux que toute théorie, l'ordre des vitraux donnera son extraordinaire leçon sur l'histoire du salut. Les onze verrières de ce chœur unique dans notre pays ne se répartissent pas au hasard. Le chevet est dédié à l'événement christique: au centre, la Rédemption par la Croix, à gauche, l'Incarnation, à droite, Résurrection, Ascension et Effusion du Saint-Esprit. Sommet, faîte, apogée — milieu, centre, cœur: ces termes si familiers au traducteur qui s'efforce d'exprimer la place de Jésus dans l'histoire, les artistes de l'époque et les théologiens, leurs inspirateurs, les ont admirablement signifiés. Car la répartition se poursuit avec la même logique: à gauche du chevet, la préparation par le Baptiste et à droite, l'expansion par saint Paul. Et les autres paires de vitraux — toujours un à gauche et l'autre à droite — de montrer les douze apôtres — l'Eglise du Nouveau Testament — et la personne de saints tels saint François et sainte Claire — l'Eglise des temps postbibliques. Le message du «Salut dans l'histoire» se trouve tout entier dans ce haut lieu de l'art religieux. Mes catéchumènes ne liront pas le livre. Ils déchiffreront l'édifice qui en dit autant.

*7 avril.* — Je reçois les catéchumènes chez moi, l'un après l'autre. Ni examen du savoir, ni examen de conscience. Une simple main tendue: si tu as des problèmes, il existe ce frère prêt, au nom de Dieu, à t'écouter et à t'aider à voir clair. Cet après-midi, J. est venu. Un garçon dont la réserve ne doit pas donner le change sur son assiduité; il a suivi le cours avec intelligence et intérêt. Sa question prouve bien qu'il est pris dans l'engrenage: «Est-ce vrai? Il y a tant de traits qui font

penser à un beau conte: la transfiguration sur la montagne et la marche sur les eaux, les tombeaux qui s'ouvrent et le soleil qui s'éclipse, le sang et l'eau coulant des flancs du Crucifié et les anges assis devant le sépulcre . . . » J'ai parlé du doute, non pas rançon, mais racine de la foi. Et de la certitude: il y a eu événement. Mais cet événement nous parvient parce que des hommes l'ont interprété et il arrive à nous dans leur interprétation; or historisé, le mythe est devenu un élément explicatif du fait historique. Événement et interprétation, mythe et histoire — deux longs chapitres du «Salut dans l'histoire», adaptés au niveau d'un jeune de quinze ans, ont passé dans l'entretien. La réponse a porté, j'en ai eu le net sentiment.

*12 avril.* — Confirmation. Plus je réfléchis à cette pratique, plus il me semble juste de la comprendre dans le sens proposé par Max Thurian: elle est l'acte de l'envoi, la consécration du laïc pour son ministère de témoin dans le monde . . . C'est bien cela que je leur ai répété aux Rameaux: «Servez Christ, le Seigneur (Col. 3.24). Notre service, une idée originale qui nous serait venue à l'esprit? Non, nous ne pouvons agir autrement. Nous sommes pris dans le mouvement, soulevés, entraînés. Quand j'étais étudiant, nous organisions parfois des cortèges, nous prenant par la main, courant et chantant: «Formez le monôme, formez!», et cet appel conviait les autres à se joindre à nous. Aujourd'hui cette invitation vous vient du cortège de tous les serviteurs qui, à travers les âges, se sont joints au Serviteur de l'Eternel . . . » Je repense à mon message. Cette image du monôme, n'est-elle pas une traduction — bien libre, il est vrai! — de la «Kette der heilsgeschichtlichen Ereignisse», chaîne dans laquelle nous avons à nous insérer, à nous incorporer, ajoutant le maillon de notre personne à tous ceux qui précédent? Je me réjouis d'avoir insisté sur cet aspect. Ces jeunes doivent savoir qu'ils sont en bonne compagnie.

*5 mai.* — A peine entré, il a mis les points sur les i: «Vous savez je ne mets pas les pieds à l'église. Si je viens, ce n'est pas pour moi, c'est pour mon père qui est mort.» Quand je me rendrai au culte, me suis-je dit, ce sera bien pour toi que le Seigneur me demandera d'aller . . . Mais comment célébrer le service? En annonçant l'Evangile sans ménagements, sans restriction. Je m'étonne encore de la parole que j'ai osé choisir. Pour parler à cet homme vide de certitude, j'ai pris le verset le plus chargé de conviction: «Je sais que mon Rédempteur est vivant.» Non, ce n'était pas sans tremblement: parviendra-t-il un jour à cette connaissance, ce fils qui croit pouvoir s'en passer parce qu'il ne l'a jamais encore vécue? Ma prédication restera-t-elle monologue? Deviendra-t-elle dialogue? Une pensée m'a encouragé: Job n'a pas été seul à savoir. Plus tard, les apôtres ont su, ont vu le Rédempteur vivant. Aujourd'hui, notre tâche n'est pas si difficile puisqu'il suffit de leur faire confiance. J'ai décrit longuement l'ōφθη apostolique avant d'ajouter: «Nous aussi, nous sommes les témoins de la résurrection — par personne interposée. Nous touchons le Victorieux — par mains interposées. Nous contemplons le Ressuscité — par yeux interposés . . . » Dans mon travail de traduction, je tombe sur la phrase: «Le témoignage oculaire des apôtres est de la plus haute importance dans le Nouveau Testament.» Il l'est aussi dans une halle de crématoire, pour des gens «qui ne mettent pas les pieds à l'église».

*11 mai.* — A la faveur de l'aube grise, le changement de décor a été brusque: la paroisse militaire s'est substituée pour un mois à la paroisse civile. Il me faut

toujours quelque temps pour me faire à ce monde insolite et vaincre mon appréhension des situations inconnues. Mais au fond, rien n'a changé. Comme le dit mon ami, le prêtre: «Ici et là, nous sommes en service commandé...». Ici, le langage adéquat sera-t-il différent de là? Vais-je chercher à tout prix à «être actuel», à «faire moderne», à «me montrer proche»? Direct, oui, il faut l'être, simple, bref. Mais sans atténuer le heurt de l'Incarnation, sans diminuer le scandale de la Croix. C'est bien dans cet esprit que j'ai demandé au psalmiste d'ouvrir, hier dimanche, les coeurs de ces hommes: «Un engagé, ce chantre du Psaume 116, qui prétend marcher devant l'Eternel sur la terre des vivants. Il a vécu la réalité de Dieu. Et nous? Notre chance est plus grande encore que la sienne, car notre chance, c'est Jésus. Là, en lui, par lui, nous atteignons à Dieu et à son amour pour nous. Je me souviens d'un fait de mon enfance. Nous avions chez nous une balance accompagnée de poids, les uns minuscules, les autres moyens — et le dernier tout grand. Quand ma mère nous ordonnait de lui passer celui-là, nous savions que son travail allait porter à conséquence. Or Dieu a jeté dans la balance de l'histoire le poids de son Fils et ce poids est même double: c'est le poids d'un sacrifice — il est mort pour nous — et le poids d'une victoire — il est ressuscité pour nous...» Non, l'annonce des «événements ontiques», pour reprendre un terme de cette traduction toujours présente à mon esprit, ne laisse pas l'homme moderne indifférent. Le respect du règlement n'explique pas à lui seul la profonde attention de cette assemblée hétéroclite.

*16 juin.* — Fastidieuses, les statistiques ont leur utilité — à condition de ne pas oublier la parole de ce prédicateur écossais à propos du choix des troupes opéré par Gédéon: «L'homme compte les têtes et Dieu compte les coeurs». Notre compte très humain a montré un flétrissement des présences à la Table sainte. Le Conseil me demande de redresser la situation. Il a raison: voici des années que ma prédication n'a plus touché le sujet. Montrer la grâce de la Cène de telle sorte que chacun désire y participer et se sentirait lésé, privé de l'essentiel si on l'en empêchait, voilà mon propos. Mais il faudra insister, revenir à la charge. J'y consacrerais une série de sermons. Et le plan? Si je reprenais les trois aspects de l'eucharistie tels que «Le salut dans l'histoire» les expose dans le chapitre consacré au culte? La Cène nous rattache au dernier souper de Jésus, elle nous relie aux repas pascals, elle nous donne l'avant-goût du banquet messianique. La Cène nous unit au Christ crucifié, ressuscité et glorieux — oui, la paroisse a besoin de méditer ces trois aspects du mystère. Peu importe la courbe graphique qui en résultera...

*12 août.* — Il faut que la paroisse sente mieux les saisons de l'Eglise, qu'elle vive plus consciemment «les étapes de l'an de grâce». Les couleurs liturgiques l'y aideront. Un symbole linéaire soulignera le message de la couleur. Je me plonge dans l'étude. Le choix s'opère sans peine: la lampe à Noël, l'agneau pour la Passion, la colombe lors de Pentecôte... La Bible est riche, elle offre les signes à profusion. Mais comment marquer le dimanche de la Trinité? Je consulte les modèles. Un triangle? Maçonnique. Trois anneaux? Olympique. Trois poissons en rayons, la tête dans la tête? Comique. Ces pauvres approximations me rappellent combien les Pères peinaient pour trouver leurs analogies de la Trinité. Mais à quoi bon représenter l'«être» de Dieu? Puisqu'il se montre dans son «faire», l'effort sera vain et le résultat nul. Où donc ai-je lu que le dimanche de la Trinité célébrait l'accomplissement de l'œuvre salutaire en Christ de Noël à Pentecôte? «Tout est accom-

pli» — en attendant que tout soit consommé. Le dimanche de la Trinité, la chrétienté se retourne et, contemplant la révélation de Dieu dans l'histoire, elle chante les merveilles réalisées par son Seigneur. Ainsi, c'est à l'histoire du salut que je demanderai de m'offrir le symbole. L'oeuvre divine est parfaite: un grand cercle marquera cette perfection. Mais Dieu, son auteur, ne nous est pas accessible en soi; il se manifeste dans l'action: le haut du disque restera mystérieusement vide, indiquant que nous connaissons Dieu dans sa face qu'il tourne vers nous, par son plan mis en oeuvre au niveau de notre histoire. Dans la partie inférieure du grand cercle prendront place cinq petits ronds, munis du symbole correspondant à l'acte de Dieu et à la fête qui le célèbre: Noël et sa lampe, la Passion et son agneau, Pâques et l'arbre de vie, la couronne de l'Ascension et la colombe de Pentecôte. Ma description un peu compliquée donne un sentiment de confusion. Mais une fois brodée, la tapisserie parlera un langage sans façons. L'esprit le plus simple comprendra: «De Noël à Pentecôte, Dieu a agi pour moi. Par son oeuvre parfaite, je le connais assez pour vivre et pour mourir. Je puis donc me réjouir ...». Quant à moi, j'émerge de cette passionnante recherche en esquissant un sourire. Ce que je viens de concevoir — n'est-ce pas un «symbole cullmannien»?

*22 septembre.* — E. est venu me trouver. Un ami le travaille à coups de pamphlets. Le programme se résume à ceci: retour au «message de Jésus» — l'agapè — à l'exclusion de toute «oeuvre de Jésus»; car la moindre adjonction à l'annonce de la morale nouvelle vient du Malin et Paul est le grand imposteur... Encore des gens qui veulent échapper au scandale en faisant l'économie de l'Incarnation et de la Croix. La discussion s'engage, animée. Je centre tout autour de la notion du «souvenir» johannique: l'Esprit montre le sens de ce qui s'est passé, et ce qui s'est passé n'est pas une découverte de la pensée mais un fait qui aiguille le monde dans la bonne direction. Les temps apostoliques sont une étape nécessaire où l'intervention du Christ ressuscité et glorifié permet d'apprécier, de situer, de mesurer la portée de l'acte central... E. est heureux. Je confirme sa conviction. Il vient de m'écrire en réponse à notre entretien: «Ce qui me stupéfie chez mon ami, c'est sa manière d'escamoter le sacrifice de la Croix et de la signification vitale qui en découle pour nous. Car sans le mystère de Golgotha, je crois que nous pourrions tous faire notre deuil de l'espérance de parvenir un jour dans la maison du père...». Heureux le pasteur qui recueille une telle confession de foi de la part de ses paroissiens!

*18 octobre.* — Je ne l'ai pas connu, car on me l'a signalé une fois qu'il était mort. Pour décrire sa personne, son voisin a eu des paroles sans fard: «Que voulez-vous, il n'était pas l'ami des pasteurs». En traduisant «Le salut dans l'histoire», une pensée m'a frappé, marqué: la solidarité de la création, bénéficiaire, elle aussi, mais sans le savoir, de l'oeuvre accomplie par Jésus-Christ. Mon texte est donc tout trouvé: je prêcherai sur Romains 8:19—21. Je ne m'arrêterai pas à cette existence que je n'ai pas connue, mais j'insisterai sur les deux «cercles concentriques» dont parle la théologie cullmannienne. «Les chrétiens, dirai-je, ne sont pas des (prioritaires) du salut. Tous, nous sommes appelés à nous retrouver un jour dans le Royaume parfait du Dieu d'amour — parce qu'il nous a, par l'oeuvre du Christ, embarqués ensemble sur le bateau du salut. Tous: il n'y a qu'une seule différence. Les chrétiens sont juchés tout en-haut du mât, sur la hune, d'où ils aperçoivent le but alors que les autres ignorent la destination. Parcelles de la créa-

tion, réjouissons-nous d'être embarqués ensemble dans cette grande aventure, emportés sur cette route commune — et tâchons de grimper sur la hune pour distinguer le port. Même si les pasteurs ne sont pas nos amis — qui sait? il y a peut-être à cela d'excellentes raisons — sachons que nous sommes par le Christ, son Fils offert pour nous, les amis de Dieu . . . ». Romains 8 me permet d'aborder ce culte avec un sentiment d'exaltation: je découvre dans le concret une nouvelle dimension de la grâce. Ce mort que je n'ai pas connu m'est devenu singulièrement familier.

*25 novembre.* — Le blanc — signe de victoire, de joie, de gloire . . . Notre intuition le sent. Mieux encore si notre foi le sait. Une brève catéchèse à ce sujet dans la chronique paroissiale et, d'instinctive, la joie deviendra consciente lorsqu'à Noël paraîtront les nouveaux parements liturgiques. D'où mon programme: étude du rôle joué dans la Bible par la couleur blanche. Je me plonge dans l'article λευκός du «Theologisches Wörterbuch». Un plaisir de lire un texte si solidement charpenté: dans le Nouveau Testament, le blanc signifie le monde céleste, la fin des temps, la vie éternelle. Quand Jésus est transfiguré sur la montagne et que ses vêtements apparaissent d'une blancheur éclatante, il est déjà pour un instant ce qu'il sera plus tard: «La transfiguration est anticipation de son eschatologie». Mais comment les disciples ont-ils été frappés par cette blancheur vestimentaire? Parce que Jésus, semble-t-il, ne portait pas d'ordinaire la tunique blanche des prêtres. «A l'instar du petit peuple, Jésus a dû porter des habits de teintes diverses». Je pense à ma robe pastorale. En l'endossant à la sacristie, n'ai-je pas souvent reproché à notre Eglise d'avoir maintenu le noir qui nous vient des temps de la Réforme? N'ai-je pas parfois commis le péché d'envie vis-à-vis des officiants vêtus de l'aube? Je comprends mieux maintenant: notre pratique a un sens, voulu ou non. Elle met l'accent sur le «Noch nicht!» Le but n'est pas encore atteint. Nous sommes toujours en route et notre marche est celle de l'espérance . . . Certes, le culte anticipe la fin — «Le salut dans l'histoire» insiste assez sur cet aspect — mais cette anticipation ne supprime pas la tension qui demeurera jusqu'au jour de la parousie. Si tel est le message de ma robe pastorale, je me sens réconcilié avec sa teinte grave.

*7 décembre.* — Avec les jeunes, nous abordons la «Retraite de l'Avent». Le terme est pompeux. Il s'agit tout simplement de trois soirées consacrées à la prière et à la méditation dans cette admirable chapelle de Saint-Nicolas près la Cathédrale. Occasion unique d'aborder un problème plus à fond, de le développer, de le résoudre. L'intimité des lieux, l'ambiance fraternelle autorise une grande franchise du langage. Nous jouerons cartes sur table; nous nommerons les choses par leur nom. Le sujet? «Résoudre les conflits.» J'ouvre la série en traitant «le conflit avec la vie». Mes collaborateurs poursuivront; demain et après-demain, ils montreront comment réagit l'homme «en conflit avec lui-même» et l'homme «en conflit avec les autres». Mon plan est très simple; prise de conscience d'abord: la vie est étrange, la mort mystérieuse, le monde mauvais, l'injustice révoltante, l'avenir incertain. Puis — et c'est le pivot — la réponse: Dieu m'aime en Jésus-Christ. Et finalement: pacifié, j'accepte la place qui m'est réservée, le rôle qui m'est dévolu . . . La difficulté réside certainement dans le passage nommé tout à l'heure «pivot». Je dois éviter à tout prix le «Deus ex machina» qui viendrait, par un coup de baguette magique, chasser les nuages d'un ciel assombri. Pour

les jeunes, la vie restera semée d'embûches après mon exposé autant qu'avant. Je parlerai donc du mal qui continue à dérégler la machine, à troubler l'ordonnance, à susciter pleurs et cris... Ce qu'il s'agit de décrire, c'est notre situation entre la bataille décisive déjà gagnée et la fin des hostilités encore en perspective. Peut-être à l'aide d'une autre image? Le mal est comme un navire défoncé par les récifs. A travers les parois éventrées, les flots pénètrent dans les cales. Non, les machines ne sont pas stoppées pour autant. Les hélices continuent à brasser la mer. Le bâtiment poursuit sa course. Mais il donne de la bande. Il n'arrivera pas au but. Bientôt, il va couler. Le récif? La Croix. La regarder, c'est savoir que le naufrage de l'Adversaire n'est plus qu'une question de temps. Ce langage seul me semble réaliste parce qu'il tient compte des faits.

*15 décembre.* — Je rentre de séance: la commission a discuté la rénovation de l'église. Si nous parvenons à la restaurer pour le jour de son centenaire, ce sera le plus beau signe de reconnaissance à l'égard des services qu'elle a rendus tout au long d'un siècle. J'aime bien l'architecte; c'est un homme de talent. Il propose de transformer l'entrée pour la rendre plus accueillante, d'abaisser la galerie pour en ramener les occupants dans l'assemblée, tout cela sans faire violence à un passé qu'il respecte. Mais pourquoi vouloir à tout prix changer la disposition des bancs? Il aimerait voir la paroisse assise tout autour d'une chaire et d'une table sainte placées en plein milieu de l'assemblée. «Créatrice de communauté», dit-il, «la parole rassemble les fidèles. Ma disposition souligne l'unité qui se constitue dans le culte. L'Eglise n'est-elle pas, en effet, ce cercle fraternel où l'on sait se regarder, partager, participer?» Voici des mois que je m'efforce en vain d'entrer dans ces vues. La forme suggérée me semble contraire au dynamisme de cette grande aventure du salut dans laquelle Dieu nous a entraînés. Nous sommes le peuple en marche et non le peuple en rond! Nous nous hâtons vers un but, nous tendons vers la parousie. Et dans cette course, nous ne sommes pas seuls: le monde est à nos côtés, compagnon de route dont nous sommes solidaires malgré son ignorance de la vraie direction. Appelée à se porter en avant au milieu de ce monde où s'inscrit son histoire, l'Eglise a-t-elle le droit de se refermer sur elle-même? C'est cette ouverture à l'avenir et au présent que le projet soumis me semble méconnaître. Mais qui sait? Peut-être ma réserve est-elle simplement due à ce dangereux «facteur non théologique» qui se nomme l'habitude? Je n'ai pas fini de débattre la question.

*19 décembre.* — Depuis ce 18 octobre où le médecin avait dit de mon neveu et filleul: «C'est grave; j'ordonne l'entrée immédiate à la clinique infantile», ce fut un rapide et régulier déclin. Avec toute l'énergie propre à la jeunesse, la prolifération des tissus a eu raison du petit être. Il s'est éteint hier soir, dix jours après son cinquième anniversaire, huit jours avant Noël, étonnamment mûri par l'approche de la mort. Les parents demandent au parrain de rendre à son filleul un dernier service. Un collègue présidera le culte à l'église. A moi de prononcer les ultimes paroles au crématoire. Pendant ces deux mois passés au chevet du garçon, père et mère ont été admirables de calme et de sérénité. Je songe à leur courage. Non, je n'ai pas le droit de me dérober. Que le Seigneur me donne une voix assurée! Mais pour prononcer quelles paroles? J'éviterai à tout prix les formules du genre: «Il a plu au Seigneur de rappeler à lui...» Peut-on le prétendre devant cette contradiction flagrante, devant ce non-sens éclatant que représente la mort d'un

petit enfant? N'ajoutons pas notre cruauté à celle de l'existence. La volonté du Seigneur? Non: celle du Contrecarreur, du Trouble-fête, du Rabat-joie! Je lirai d'abord la parabole de l'ivraie: un autre est venu gâter la moisson en semant la mauvaise herbe. «C'est un ennemi qui a fait cela.» Puis je demanderai à 1 Corinthiens 15.19—26 de répondre à l'inquiétude engendrée par cet aveu. L'ennemi n'a pas le dernier mot. Pour finir, la mort sera détruite parce que le matin de Pâques lui a porté une blessure mortelle. De l'épître, je passerai alors à la jubilation de Matthieu 11: «Père, je te loue...» Oui, louange au Père pour le repos que le Fils donne à ses frères épisés. Il a plu au Seigneur — de faire déjà lever son aurore alors que le paysage semble encore plongé dans la nuit.

22 décembre. — Huit jours déjà depuis le soir où je me suis rendu au guichet des envois urgents pour expédier à l'éditeur les dernières pages de ma traduction. Au retour, le brouillard rendait les rues lugubres, mais mon cœur était en fête. Et tandis que je fendais le coton de cette nuit hivernale, une plume courait dans mon cerveau pour écrire ma lettre à l'auteur: «Je vous annonce la fin de ma mission. Ne vous arrêtez pas aux lacunes. Passez sur les insuffisances. Considérez seul l'esprit qui a présidé à ce travail. Je l'ai accompli pour vous remercier. Aux temps déjà si lointains de mon séjour à l'Alumneum bâlois, vous vous êtes, amical et discret, intéressé à mes soucis et à mes plans. Depuis, votre pensée n'a cessé de me suivre sur mon chemin. Chaque fois que j'en avais besoin, j'ai trouvé en vous le conseiller sûr et toujours bienveillant. Mais il y a plus: vous avez nourri notre foi et alimenté notre ministère en nous montrant, avec la clarté et la fermeté qui vous sont propres, les lignes essentielles de la révélation biblique. Je dis bien «nous, notre», car ceux qui pensent et qui sentent comme moi sont plus nombreux qu'il ne pourrait parfois sembler. Tous vous savent gré de leur indiquer l'enjeu de leur effort, la raison de leur peine, l'utilité de leur lutte...» Comme tant d'autres, cette lettre restera enfouie dans mon imagination. Je griffonnerai finalement sur une carte quelques mots rapides. Mais ne nous a-t-on pas dit que la parole n'était rien sans le fait? Cet acte — modeste, minime — j'ai essayé de l'accomplir. L'auteur saura sans doute l'interpréter à sa juste lumière.

DAVID BOSCH

## Heilsgeschichte und Mission

Drei Neuerscheinungen aus den Jahren 1964 und 1965 sind für die Theologie der Mission von außerordentlicher Wichtigkeit. Vom Neutestamentler O. Cullmann stammt »Heil als Geschichte«<sup>1</sup>, J. Moltmann schrieb eine systematische Studie über die »Theologie der Hoffnung«<sup>2</sup> und der junge Missionswissenschaftler Manfred Linz gab seine »Theologie der Mission« unter dem Titel »Anwalt der Welt«<sup>3</sup> heraus. Zwar befaßt sich nur das Buch von Linz ausdrücklich mit der Missionswissenschaft im engen Sinne. Doch muß gerade er feststellen, daß »keine andere Theologie... auf dem europäischen Kontinent für die Begründung der Mission in der Gegenwart so bestimmd gewesen ist, wie O. Cullmanns Verständnis der Heilsgeschichte«<sup>4</sup>. Moltmann hingegen, erwähnt im Vorwort zur dritten Auflage seines Buches, daß er gerade der holländischen Apostolatstheologie — die ja eine überragend wichtige Rolle in der Missionstheologie der Gegenwart spielt — »ganz offensichtlich viel verdankt«.

Alle drei Verfasser befassen sich auch mit dem Problem der Heilsgeschichte und ihrem Verhältnis zur Mission. Unbegreiflich bleibt aber die Tatsache, daß Moltmann in seinem ganzen Buch, in dem er sich sogar ausführlich mit der heilsgeschichtlichen Theologie beschäftigt, nicht einmal den Namen Cullmanns — der heute doch allerorts als der führende Vertreter einer heilsgeschichtlichen Interpretation der ganzen biblischen Botschaft gilt — erwähnt. Er verweist, wenn er Namen nennt, immer auf die ältere Föderaltheologie (J. Coccejus) und die (»deistische«) heilsgeschichtliche Theologie des 17. bis 19. Jahrhunderts<sup>5</sup>. Mit dieser Theologie hat aber auch Cullmann wenig gemein. Es ist darum nicht verwunderlich, daß Moltmann trotz seiner Ablehnung der heilsgeschichtlichen Theologie öfters Aussagen Cullmanns in dessen neuestem Buch nahekommt.

1 Tübingen 1965.

2 München 1964 (3. Auflage 1965).

3 Stuttgart-Berlin 1964.

4 Anwalt der Welt, 158.

5 Jedenfalls bleibt Moltmann durch das Übergehen Cullmanns frei von dem Fehler K. G. Stecks, der Cullmanns Theologie einfach als Verlängerung der Linie der alten heilsgeschichtlichen Theologie über Hofmann und Schlatter sieht. (Die Idee der Heilsgeschichte, ThSt 56, 1959).

Wie Cullmann<sup>6</sup>, sieht auch Moltmann eine enge Beziehung zwischen Eschatologie und Mission<sup>7</sup>; auch die (ältere) »Idee der Heilsgeschichte« habe darin recht, daß sie die Sendung an die Völker und die Zukunft der Weltgeschichte als Themen der christlichen Eschatologie verstehe (S. 66). Die christliche Zukunftshoffnung erkenne »als äußere Tendenz ... die eigene Sendung: ‚Es muß allen Völkern das Evangelium gepredigt werden‘« (S. 176).<sup>8</sup> Das christliche Geschichtsbewußtsein sei nicht, wie das noch in der spätjüdischen Apokalyptik der Fall war, ein »geheimnisvolles Wissen um einen göttlichen Geschichtsplan«, sondern sei »ein Sendungsbewußtsein im Wissen um den göttlichen Auftrag«. So allein werde der »Widerspruch dieser unerlösten Welt« gelöst werden (S. 177). Ja, er kann sogar sagen, daß der ganze »Sinn der Geschichte« »nur in Sendung und Verheißung ... auf eine geschichtliche und Geschichte bewegende Weise ergriffen« werde (S. 261), denn »die Richtung der Sendung« sei »das einzige Konstante in der Geschichte« (S. 262). Gerade im Vollzug der Sendung werde die Welt »vergeschtlicht«, d. h. veränderlich (S. 262-268). Die »Christenheit in der modernen Gesellschaft« wird eschatologisch verstanden als »Exodusgemeinde«, »wanderndes Gottesvolk«, »communio viatorum« (S. 281). Damit sieht Moltmann noch zentraler als Karl Barth<sup>9</sup> das Wesen und den Auftrag des Christen im *Zeugesein*, denn »will man das Geheimnis ihrer (sc. der Christenheit) Existenz und ihrer Handlungsweisen begreifen, so muß man nach ihrer Sendung fragen« (S. 299 f.). Das Neue Testament fasse ja »die Kirche als eschatologische Heilsgemeinde auf« und spreche also »von der Sammlung und Sendung der Gemeinde in einem eschatologischen Erwartungshorizont« (Kursiv von mir), denn jede Verkündigung «stehe in einer eschatologischen Spannung» (S. 300).

Moltmann bleibt aber, wie Linz mit Recht bemerkt<sup>10</sup>, meistens in allgemeinen Wendungen stecken und schreibt mit viel mehr Zögern und Zurückhaltung als z. B. Cullmann, wenn es um das Verständnis der nachösterlichen Zeit und Geschichte geht. Vor allem bleibt bei ihm die richtige Beziehung zwischen Sendung und Eschatologie weithin unprofiliert. Seine Betonung der theologischen Wichtigkeit einer real noch ausstehenden Zukunft ist aber von großer Bedeutung für die heutige Theologie, die sich immer mehr scheut, von der Eschatologie auch als einer »Teleologie« — und zwar auch im zeitlichen Sinne — zu reden. Gut wird bei Moltmann im Anschluß an Calvin herausgearbeitet, daß der christliche Glaube nicht »weltflüchtig« (wie jede — auch unapokalyptische — »teleologische« Eschatologie leider immer noch von ihren Gegnern mißverstanden wird!), sondern »zukunftssüchtig« ist (S. 15). Die christliche Hoffnung richte sich ja »auf ein novum ultimum, auf Neuschöpfung aller Dinge durch den Gott der Auferstehung Christi« (S. 28 — s. auch S. 77) und könne sich daher nicht mit der »Utopie des status quo« (S. 29) verbinden.

Für Moltmann ist die Mission also »Anwalt des Zukünftigen«<sup>11</sup>, und zwar so, daß gerade *sie* der Geschichte ihren eigentlichen »heilsgeschichtlichen«<sup>12</sup> Sinn gibt.

6 s. seine Aufsätze *Le caractère eschatologique du devoir missionnaire et de la conscience apostolique de S. Paul*, RHPH 16, 1936, 210-245; und *Eschatology and Missions*, in G. H. Anderson, *The Theology of the Christian Mission*, London 1961, 42-54.

7 Moltmann meidet nicht den Begriff »Mission«, wie Linz in einer Rezension in der EMZ 1965, 138, behauptet. Eher hat man den Eindruck, daß er den Begriff »Sendung« verwendet für den alles umfassenden Auftrag der Kirche, während das Wort »Mission« eher im herkömmlichen Sinne gebraucht wird. Für »Mission«, s. z. B. S. 171, 302 f.

8 Sämtliche Zitate nach der 3. Auflage.

9 Kirchliche Dogmatik IV/3, 780-1034; s. auch J. Blauw, *Gottes Werk in dieser Welt*, München 1961, 182 (Anm. 12).

10 EMZ 1965, 137-140.

11 so Linz, EMZ 1965, 139.

12 Auch wenn Moltmann sich wiederholt gegen diesen Begriff - wie er im 17. bis zum

Damit kommt Moltmann ganz in die Nähe Cullmanns. Keiner von beiden will ja Weltgeschichte und Heilsgeschichte »in marcionistischer Weise« zerreißen. Für Moltmann wird die Geschichte »zum Spielraum der Offenbarung in welchem der Rechtsprozeß der Wahrheit sich vollzieht... der Rechtsprozeß Gottes gegen die Götter..., durch die Kirche mit der Menschheit«<sup>13</sup>. Für Cullmann wiederum ist die Heilsgeschichte »eine schmale Linie innerhalb der Geschichte«. »Siewickelt sich in der Geschichte ab und gehört in diesem Sinne zu ihr.«<sup>14</sup> Die Geschichte erhält ja ihren Sinn nicht erst *am Ende*, sondern *vom Ende her*. Das war und ist der Grundfehler aller falschen Apokalyptik — und wäre sie auch eine »heilsgeschichtliche! — daß die Gegenwart als grundsätzlich leer und trüb verstanden wird; eine Gegenwart nämlich, aus der man am liebsten flüchten möchte in eine endzeitliche Zukunft hinein, wo nur durch die Ereignisse des Enddramas der heillosen »Pause« der Gegenwart — gleichsam nachträglich — noch ein wenig Sinn gegeben wird. Nur die Mission kann eine derartige Apokalyptik überwinden und gerade der *Gegenwart* einen Sinn geben<sup>15</sup>. In den Mysterienreligionen<sup>16</sup> und in jüdisch-apokalyptischen Kreisen wie der Qumranbruderschaft<sup>17</sup> ist man wesentlich amisionarisch und gerade deshalb nur von Geheimlehren und »Enthüllungen« am Ende abhängig.  $\mu\omega\sigma\tau\eta\rho\tau\circ\iota\circ\sigma$ , Geheimnis im neutestamentlichen Sinne als Erkenntnis des göttlichen Heilsplans ist aber gerade *bekanntgemachtes Geheimnis* — offenbart im Blick auf die *Durchführung dieses Heilsplans* (*o\xoxovou\ta*) im Raum der Geschichte durch die Mission (Eph. 1, 9f.). Über diesen Heilsplan Gottes theoretisiert und theologisiert man jedoch nach dem Sinne des Neuen Testaments nicht in abstracto, sondern — das haben sowohl Moltmann als Bieder gut hervorgehoben — seine Erkenntnis ereignet sich ambulando: »Indem sie (sc. die Christen) dem Missionsbefehl zu gehorchen anfingen, leuchtete ihnen das Geheimnis des göttlichen Heilsplans auf« . . . indem sie die Botschaft von Jesus als dem Christus über die Grenzen der schon Glaubenden *hinaustrugen, erkannten sie den verborgenen Heilsplan Gottes* . . .<sup>18</sup> Geraide die Sendung in die Welt hinein ist die einzige Antwort Jesu auf die Frage der Jünger nach dem Wann der Parusie (vgl. Acta 1,6—8).

Ist die Mission für Moltmann »Anwalt des Zukünftigen« — also eschatologisch ausgerichtet — so ist sie für Manfred Linz jedoch ausgeprochen »Anwalt der Welt«.

Den größten Teil seines Buches widmet Linz den deutschsprachigen Predigten über die klassischen Missionstexte des Alten und des Neuen Testaments aus den Jahren 1900-1960. Mit diesen Predigten geht er scharf ins Gericht, stellt bei der Lektüre derselben einen zunehmenden Mangel an Wirklichkeit fest (S. 12) und meint, daß sie, trotz des ausdrücklichen Wunsches, der Mission zu dienen, im Grunde genommen »unmissionarisch« seien,

19. Jahrhundert gebraucht wurde - äußert, ist die *Sache* doch bei ihm anwesend. S. auch seinen Aufsatz über Das Ziel der Mission, in EMZ 1965, 1-14.

13 Exegese und Eschatologie der Geschichte, ETh 1962, 58 f.

14 Heil als Geschichte, 134, 137.

15 s. Moltmann, Theologie der Hoffnung, 73: »An die Stelle apokalyptischer Selbstbewahrung auf das Ende tritt die Sendung der Gemeinde.«

16 vgl. W. Bieder, Das Mysterium Christi und die Mission, Zürich 1964, 13-21.

17 vgl. Bieder, op. cit., 54.

18 Bieder, op. cit., 46. »Während die Mysterien sich von der Welt zurückziehen, erschließt das Mysterium Christi die Welt als den Schauplatz der göttlichen Treue. Sie der Welt zu offenbaren, dazu ist die Kirche in der Welt da« (ebendort, 109).

weil sie die Welt nur als »Theorem« und »Abstraktion« sähen (S. 21-25; 34-44). Das Problem der Mission, das sich immer wieder in diesen Predigten zeigt, sei »ihr Verhältnis zur Geschichte« (S. 88). Darum müsse die christliche Predigt über die Mission »heute die Geschichte als den entscheidenden Raum des an sie ergehenden Rufes Gottes erkennen« (S. 108). In den untersuchten Predigten, wie weithin auch in der kontinentalen Missionstheologie der Gegenwart, habe die Mission »theologisch kein Verhältnis zur Welt« (S. 136), ja, die Kirche brauche »die Welt nicht, um leben und predigen zu können« (S. 173). Dieser Schau gegenüber müsse nun aber daran festgehalten werden, daß die Welt in erster Linie Schöpfung Gottes sei (S. 9, 204, u. ö.). Mission geschähe »da, und nur da, wo das Sein, Reden und Tun der Christen sich aus der Kirche heraus an die Welt richtet« (S. 204). Als »die in Gottes Herrschaft zurückgeholte Welt greife sie in Gottes Namen nach dieser Welt« (S. 197). Darum gäbe es »keine menschliche Tätigkeit zugunsten dieser Welt, die nicht in sich Mission sein könnte, auch ohne daß ein Wort dabei gesprochen wird« (S. 206). Mission sei »die zusammenfassende Bezeichnung aller denkbaren Weisen der Mitarbeit des Menschen am Werk Gottes mit dieser Welt« (S. 213 f.). Weil eben diese Weltbezogenheit der Mission so wichtig sei, könne »das Problem des ‚eschatologischen Vorbehaltens‘« nicht noch einmal ausführlich aufgenommen werden. Es gehe hier »im Gegenteil darum, die Blicke von der alles beherrschenden Erwartung des großen Bruches am Ende der Welt zu lösen« (S. 194) und sie der Welt, wie sie heute ist, zuzuwenden. Von jenem »eschatologischen Vorbehalt«, jener »Vollendung« sei es »kaum ratsam ... in mehr als einem Satz zu sprechen«; Gott werde ja - und das sei die Hauptsache - im Weltgeschehen »mit seiner Schöpfung zu seinem Ziel kommen« (S. 191).

Zweifellos bietet die Arbeit von Linz wichtige Einsichten, nicht nur für eine »Theologie der Mission«, sondern für die ganze Theologie überhaupt. Besonders der Akzent, den er auf die missionarische Aufgabe der Kirche im hic et nunc und auf das Ausgerichtetsein der Botschaft auf die Welt als Schöpfung Gottes legt, ist beherzigenswert. Dies ist nämlich von den Missionspredigten und — zum geringeren Grad — auch von der praktischen Missionsarbeit »draußen« und von der »Missionstheologie« immer wieder nicht genug beachtet worden<sup>19</sup>.

Gegen das Buch von Linz gibt es aber auch vielerlei Bedenken. Es ist hier nicht meine Absicht, allen »Bedenken« im einzelnen nachzugehen. Es sollen nur jene erwähnt werden, die sich mit dem Thema dieses Aufsatzes berühren<sup>20</sup>.

Linz findet für den Begriff »Heilsgeschichte« kaum ein gutes Wort. Unter Berufung auf H. Conzelmann, E. Lohse und andere äußert er sich also auch gegen Cullmanns Verständnis der Heilsgeschichte, die »im wesentlichen an der lukanischen Konzeption« orientiert sei<sup>21</sup>. Es zeigt sich allerdings, wie W. Bieder

19 Gerade hier meldet sich aber ein wichtiger Einwand gegen Linz' Vorgehen. Sein Urteil über die Missionstheologie der Gegenwart fußt in der *Hauptsache* weder auf der missionarischen Praxis »draußen« noch auf den Äußerungen führender Missionswissenschaftler unserer Zeit, sondern auf den »missionarischen Predigten« in der (deutschen) Heimat. Am Anfang hatte Linz denn auch die Absicht, »aus der Analyse gehaltener Predigten eine Art ‚Missionshomiletik‘ zu gewinnen« (S. 12). Dieser Plan erwies sich bald als undurchführbar, wie der Verfasser selbst zugibt (S. 12). Doch bin ich der Meinung, daß der Hauptgewinn dieses Buches weder in der missionarischen Praxis noch in der Missionstheologie, sondern in der heimatlichen Predigt - wo die »Missionspredigt« zu Unrecht zur bloßen Kasualpredigt abgewertet worden ist - liegen wird. Eben darum sei die Lektüre desselben Pfarrern herzlich empfohlen!

20 Ich hoffe, in der nächsten Zukunft in einer breiteren Untersuchung nicht nur die Arbeit von Linz, sondern die ganze zeitgenössische »Theologie der Mission« hinsichtlich des Fragenkreises »Mission und Welt« zu erörtern.

21 op. cit., 158-160.

mit Recht bemerkt<sup>22</sup>, daß Linz »Cullmanns heilsgeschichtliche Theologie völlig mißverstanden hat; Cullmann zeigt gerade in seinem neuesten Buch, wie er keine von der Weltgeschichte losgetrennte Heilsgeschichte kennt.« Es bleibt aber schwierig, die beiden Bücher von Linz und Cullmann einfach miteinander zu vergleichen; jedes hat ja eine andere Absicht. Cullmann polemisiert in erster Linie gegen eine nur-existentiale Interpretation der biblischen Botschaft in der Theologie der Bultmann-Schule. Der Fragenkreis »Weltgeschichte — Heilsgeschichte«, der für Linz durchweg im Zentrum steht, erscheint bei Cullmann eigentlich nur am Rande. Wie Cullmann kämpft auch Linz gegen eine nur-existentiale Interpretation und gegen die Mißachtung der Geschichte — vor allem des Alten Testaments — in der Theologie Bultmanns<sup>23</sup>. Mission ist darum für ihn, wie für Cullmann, »geschichtliches Handeln«, »weltveränderndes Geschehen«<sup>24</sup>. Obschon er den Begriff »Heilsgeschichte« — wie es ja heute üblich ist — meidet<sup>25</sup>, kann er also doch von einem »Sinn« der Universalgeschichte reden. Er versteht auch durchaus Gottes Handeln durch seine Kirche mit seiner Welt »als Geschichte... die auf ihre Vollendung zuläuft, und damit die Dimension der geschichtlichen Zukunft wahrt«<sup>26</sup>. Im Anschluß an H.-D. Wendland behauptet er sogar, das Handeln der Gemeinde erweitere »den Herrschaftsraum Christi und ist so ein Akt innerhalb der Heilsgeschichte selber...«<sup>27</sup>.

Im Grunde sieht Linz aber, gegenüber Cullmann, die ganze Angelegenheit geradezu umgekehrt. Redet Cullmann von »Heil als Geschichte«, so würde Linz eher von »Geschichte als Heil« reden. Versteht Cullmann die Mission heilsgeschichtlich, so versteht Linz sie vornehmlich weltgeschichtlich. Ursache für diese Schau der Dinge liegt wohl teilweise darin, daß Linz die heutige heilsgeschichtliche Theologie nicht recht versteht, sondern sie als wesentlich identisch mit der herkömmlichen heilsgeschichtlichen Theologie wie auch mit der Apokalyptik sieht.

Die heilsgeschichtliche Theologie bedeutet für Linz eine »drohende Reduktion des schöpferischen und erlösenden Handelns Gottes« (S. 135). Die christliche Hoffnung könne daher nach dieser Theologie »über das Weltgeschehen..., in dem wir stehen«, nichts mehr sagen (S. 178). Die Kirche beziehe darum »ihre Mission... in vielen Predigten... auf sich selbst« (S. 197). Wo christliche Eschatologie »im apokalyptischen Horizont bleibt«, könne Mission nur begründet werden »als Herausruf aus einer Welt ohne Hoffnung hinein in das nur in der Kirche schon gegenwärtige, im ganzen aber zukünftige Heil« (S. 163); darum sei zu

22 in einer Rezension über das Buch von Linz in der ThZ 21, 1965, 472.

23 Ist die alttestamentliche Geschichte für Bultmann nur eine Geschichte des Scheiterns, und sieht er mit seinem betonten »Geschichtspunktualismus« (Fritz Lieb, »Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie Rudolf Bultmanns«, ETH 1955, 517) wie F. Baumgaertel (s. z. B. W. Pannenberg, KuD 5, 1959, 226 f.) keine positive Bedeutung der Geschichte Israels und keine Kontinuität derselben mit der Geschichte Jesu, so liegt die Sache bei Linz doch ganz anders: im Anschluß an G. von Rad und W. Zimmerli betont er nicht nur als das wesentliche Merkmal der alttestamentlichen Eschatologie ihre »Bindung an die Geschichte und die Erwartung des Handelns Gottes in ihr« (S. 73), sondern auch die Kontinuität jener Geschichte mit der des Neuen Bundes (S. 102-107).

24 ebenda, 179, 196-198.

25 Er gebraucht ihn einmal - zwischen Anführungszeichen! - für die alttestamentliche Geschichte (S. 105). Übrigens scheint die Bedeutung, die er dem Begriff »Eschatologie« beimißt, gelegentlich in die Nähe des Cullmannschen Verständnisses des Begriffs »Heilsgeschichte« zu kommen (so z. B. auf S. 71 u. ö.).

26 ebenda, 184.

27 ebenda, 197.

überprüfen, »ob sich die christliche Mission weiterhin als apokalyptisch verstehen darf« (ebendort). Nach dieser Theologie geschähe in der Welt ja »seit Ostern nichts mehr, was es mit dem erwarteten Heil zu tun hätte«, denn diese Welt sei »ganz von Gott verlassen« (S. 179). Die Welt brauche darum die Kirche noch zu ihrem Heil, »aber die Kirche braucht die Welt nicht um Kirche sein zu können« (S. 136). Welt und Geschichte seien nur noch Ermöglichung der Mission unter der Geduld Gottes (so auf S. 178). Heilsgeschichte werde darum zur »Geschichte neben der Geschichte«, ja, »die Missionsgeschichte ist die Weltgeschichte« (S. 136 und 178). »Sie ist das, was den Namen Geschichte allein verdient« (S. 136), die »eigentliche Geschichte« (S. 178). Die Mission sei »Zeiger auf der Weltenuhr«, »an der die Stunde seiner (Jesu) Wiederkunft abgelesen werden muß« (S. 132), sie sei »Bedingung und Vorbereitung des Endes« (S. 121 ff.). Eben darum sei die Heilsgeschichte eine »Sondergeschichte Gottes zugunsten der Erwählten« (S. 178).

Natürlich findet man bis heute eine solche apokalyptische Schau der »Mission« wie der »Heilsgeschichte« in vielen freikirchlichen und fundamentalistischen Kreisen. Natürlich wird man gelegentlich auch in heimatlichen »Missionspredigten« der Kirche manche ungeschützten Aussagen finden können<sup>28</sup>. Aber wenn Linz nicht nur der zeitgenössischen heilsgeschichtlichen Theologie, sondern auch fast der ganzen kontinentalen Missionstheologie der Gegenwart eine solche apokalyptische Schau unterschiebt, polemisiert er doch gegen eine Fiktion. Die Lektüre des letzten Cullmann-Buches wird das überzeugend zeigen können<sup>29</sup>.

Was die von ihm bekämpfte »apokalyptische« heilsgeschichtliche Missionstheologie angeht, verfällt Linz selber nun aber in den entgegengesetzten Fehler. Die Bibel erlaubt nach ihm keine Trennung zwischen Heilsgeschichte und Weltgeschichte, eigentlicher und uneigentlicher Geschichte. Sie kenne nur *eine* Geschichte, und die ist in der Schau Linz' eben nicht die Heilsgeschichte, sondern die Weltgeschichte. Auch die Mission beteilige sich nur an dieser Weltgeschichte. Eben darum könne es keine menschliche Tätigkeit zugunsten dieser Welt geben, »die nicht in sich Mission sein könnte, auch ohne daß ein Wort dabei gesprochen wird«<sup>30</sup>. Wenn man aber nicht zwischen Heilsgeschichte und Weltgeschichte *scheiden* kann, wenn Weltgeschichte geradezu *identisch* mit Heilsgeschichte wird, dann

28 Überdies sei bemerkt, daß Linz in den Missionspredigten sehr oft hineinliest was nicht so gemeint ist, und daß er auch vergißt, daß die Predigt eine wesentlich weniger »geschützte« Aussage ist als das theologische Referat. Er hat oft gerade das pädagogische Moment (das doch in jeder Predigt sein muß?) aus dem Auge verloren. Dies fordert ja, daß etwas gelegentlich überspitzt gesagt werden muß, um überhaupt gehört zu werden. Gerade darum ist die Basis seiner Untersuchung - eben die missionarischen Heimatpredigten - zu wenig tragfähig.

29 Der Inhalt von »Heil als Geschichte« sei hier als bekannt vorausgesetzt. Ich verweise auf einige Abschnitte, die Linz' Mißverständnis der heilsgeschichtlichen (Missions-)Theologie überdeutlich zeigen können: S. 56-65 (über die Begriffe »Heilsgeschichte«, »Eschatologie« und »Apokalyptik«); S. 80-96 (»Ereignis und Deutung im Neuen Testament«); S. 104-108 (»Konstante und Kontingenz«): »Gott schreibt geradeaus, aber in Wellenlinien« - P. Claudel); S. 131-146 (»Neutestamentliche Heilsgeschichte und Geschichte«): Die Heilsgeschichte sei nicht eine »Geschichte neben der Geschichte«, sondern wickele sich in ihr ab; sie sei darum eine »göttliche Auswahl einiger Ereignisse innerhalb des Gesamtgeschehens, eine »schmale Linie«); S. 280-288 (»Heilsgeschichte als Norm des Geschehens der Gegenwart«: Wir dürfen nicht »in das Unterfangen der Sekten verfallen, aus der Bibel Daten zu errechnen... Wir kennen (aber) aus der Bibel die Richtung, in der sich die Heilsgeschichte bewegt«); und S. 303-313 (»Heilsgeschichte und Ethik«: »Im christlichen Handeln ereignet sich Heilsgeschichte«).

30 ebenda, 206.

ist es nur folgerichtig, daß G. Linnenbrink, in den Spuren von Linz, ausdrücklich behauptet, es sei auch nicht mehr zu unterscheiden zwischen Gottes Welthandeln und seinem Heilshandeln<sup>31</sup>. Mission heiße dann nur »... (to help) build up God's Kingdom by making a stand for law, freedom, justice and humanity; ... it is a sign of the ultimate establishment of His Kingdom as a concrete reality«<sup>32</sup>. »Christian service« sei dann höchstens »superior to service which is 'merely' humanitarian«, allerdings mit der Hinzufügung: »If the characteristic of humanitarian service is its intention to serve man and to promote human dignity, then I see no reason to draw a distinction between it and specifically Christian service«<sup>33</sup>.

Eine solche sozialethische Verengung der Missionstheologie ist aber genau so verheerend wie die alte apokalyptische bzw. fundamentalistische und weltfremde Verengung, gegen die Linz (mit Recht!) so leidenschaftlich kämpft. Mission aus der Verantwortung gegenüber der Welt käme ja einer *Begründung der Mission in der Ethik* nahe. Theologisch richtiger wäre aber gerade das Umgekehrte: Nicht nur die Anthropologie<sup>34</sup>, sondern auch die Ethik<sup>35</sup> in der Mission zu begründen.

Eine Folge dieser Schau von Linz liegt nun aber darin, daß nicht nur die Eschatologie (die man doch nicht nur existentialistisch, sondern auch teleologisch und zwar im zeitlichen Sinn verstehen muß) aufgegeben wird, sondern auch die Spannung zwischen »schon« und »noch nicht«<sup>36</sup>, die ein Wesensmerkmal des Lebens der neutestamentlichen Gemeinde ist. Zwar versteht Linz den Matthäusschluß (den sogenannten »Missionsbefehl«) im Anschluß an Otto Michel<sup>37</sup> richtig als in erster Linie Ankündigung der Inthronisation und der Herrschaftsübernahme des auferstandenen Menschensohnes<sup>38</sup> — eine Herrschaftsübernahme die in der missionarischen Arbeit nicht nur proklamiert, sondern auch verwirklicht wird<sup>39</sup>. Wenn Linz nun aber durch seine Überbetonung des »weltlichen«<sup>40</sup> Charakters

31 Witness and Service in the Mission of the Church, IRM 1965, 428-440.

32 ebenda, 434. Ein amerikanischer Pfarrer sagte mir in Chicago: »In the America of today I see God at work only in the Civil Rights Movement.«

33 ebenda, 435 (Kursiv von mir). Ich muß aber hinzufügen, daß ich mit der Ablehnung dieser Sicht doch dem Satze Linnenbrinks, »witness« und »service« seien gleichwertig, ausdrücklich zustimme. Ich bin daher auch nicht mit H. Lindsell in seinem »Rejoinder« Linnenbrink gegenüber (IRM 1965, 437-440) einverstanden. Viel eher möchte ich betonen, daß Linnenbrink fälschlicherweise den Fragenkreis »Verhältnis 'Witness' - 'Service'« mit dem Fragenkreis »Verhältnis Heilsgeschichte - Weltgeschichte« identifiziert. Sowohl bei »Zeugnis« als auch »Dienst« hat man es ja mit dem zu tun, was Gott durch seine Gemeinde in der Welt tut. Eben darum haben vor allem die Missionen, die irgendwie aus den Kreisen des niederländischen Calvinismus hervorgegangen sind, immer auch den »Dienst« als vollwertige Missionsarbeit angesehen.

34 s. Moltmann, Theologie der Hoffnung, 262-265.

35 s. den wichtigen Aufsatz von Gerhard Hoffmann, Die Ethik des Apostolats als Freiheit zur Zukunft, EMZ 1965, 14-29.

36 Darüber noch einmal im neuesten Cullmann-Buch.

37 Menschensohn und Völkerwelt, EMZ 1941, 257-267.

38 op. cit., 48-61. W. Bieder, Die missionarische Bedeutung der »Oikumene« und die drohende »Verkirchlichung«, ETH 1962, 184, meint, daß wir es auch in Hebr. 1, 6 mit einem Hinweis auf die »Inthronisation des erweckten Sohnes zum Antritt seines Königstums« zu tun haben.

39 s. auch G. Vicedom, Missio Dei, München 1960, 37 und J. Blauw, Gottes Werk in dieser Welt, 92-100, 117.

40 s. auch den Aufsatz von H. Lorenz, Die christliche Hoffnung und ihre Säkularisierung, ETH 1963, 134. Es fragt sich, ob das Neue Testament die Welt so eindeutig positiv sieht wie Linz (S. 54-56; 164-171; 187) es tut. Nach dem Neuen Testament ist die Welt ja

der Mission die Erwartung einer real noch ausstehenden Zukunft faktisch aufgibt<sup>41</sup>, wird man ihm vom Neuen Testament her doch nicht zustimmen können. Wenn die Welt schon (endgültig?) versöhnt ist, bleibt der Mission nichts mehr übrig, als jedem Menschen anzukündigen, daß er kraft eingeborener Teleologie auf die Erlösung bezogen ist und, ob er das nun weiß oder nicht, sich auf dem Wege dorthin befindet<sup>42</sup>. Dann vollzieht sich auch kein Gericht mehr »am Ende«, sondern *nur* noch in der Geschichte, »im Kampf zwischen Recht und Unrecht«<sup>43</sup>. Dann verschrumpft »Gericht« dazu, daß »das Vergehen, das Sterben des Alten... noch sein Ende erreichen (muß)«<sup>44</sup>. Nur »das Unwesen des Menschen muß noch sterben«<sup>45</sup>.

Im Neuen Testament dagegen, verhält sich die Sache anders. Die Gegenwart wird dort auch als überaus wichtig verstanden — nicht als »heilos« im Sinne der Apokalyptik. Gerade Cullmann hat in vielen Arbeiten immer wieder die Bedeutung der gegenwärtigen Herrschaft Christi über die ganze Schöpfung hervorgehoben<sup>46</sup>. Walter Freytag hat seinerseits auch wiederholt die Wichtigkeit dieses »schon« für die Mission betont<sup>47</sup>. Beide haben aber verstanden, daß die Gegenwart ihre heilsgeschichtliche — oder sagen wir überhaupt geschichtliche! — Bedeutung nur hat, insoweit sie sich vom Ende her versteht und auf das Ende sich bezieht. Ohne jenes Ende kann von einem heilsgeschichtlichen Sinn der Mission überhaupt nicht gesprochen werden<sup>48</sup>. Gerade in dieser Spannung zwischen Weltversöhnung und Welterlösung lebt die Gemeinde. »Sie lebt im unsichtbar gekommenen Reich auf sein sichtbares Kommen hin«<sup>49</sup>.

Dieser »Blick aufs Ende«<sup>50</sup> verbietet nicht nur die Gemeinde, in die Welt oder in ein bestimmtes Volk aufzugehen, sondern bewahrt sie auch davor, sich

auch zeitlich begrenzt und vergänglich, sie ist nicht nur Schauplatz des erlösenden Handelns Gottes, sondern liegt andererseits auch noch im Banne der dämonischen Mächte (s. z. B. R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, 250-254; 362, und die einschlägigen Artikel im ThWNT). Es ist aufschlußreich, daß Paul Löffler in einer Rezension des Buches von Linz bemerkt, »its one weakness, strangely enough, in my opinion lies in the fact that it does not deal sufficiently with the different shades of definition and interpretation of the concept of 'world' both in theological and sociological terms« (IRM 1965, 500 f.).

41 op. cit., 57: Der Missionsauftrag sei »Antwort auf die Frage nach der Parusie« - also nicht nach dem *Wann* der Parusie. S. auch den Abschnitt S. 164-171, und S. 194.

42 s. auch Paul Tillich, Missions and World History, in G. H. Anderson, op. cit., 281-289, und V. E. W. Hayward, Call to Witness - But what kind of Witness? IRM 1964, 201-208 in Antwort auf R. K. Strachan, Call to Witness, IRM 1964, 191-200 (s. auch Strachans »Further Comment« in der gleichen Nummer, 209-215).

43 Linz, op. cit., 189 f.; vgl. R. Pierce Beaver, Eschatology in American Missions, in Basileia, Walter Freytag zum 60. Geburtstag, Stuttgart 1961 (2. Auflage), 60-75.

44 F. Gogarten, zitiert bei Lorenz, op. cit., 138.

45 Lorenz, op. cit., 138.

46 so z. B. in Königsherrschaft Christi und Kirche im Neuen Testament, ThSt 10, 1941 (vor allem S. 9, 24 ff.) und jetzt wieder in Heil als Geschichte, 164 (»Das *schon* überwiegt das *noch nicht*«). S. auch dort, 221-223.

47 so in vielen Aufsätzen, jetzt gesammelt in Reden und Aufsätze I und II, München 1961.

48 s. z. B. Freytag, op. cit. II, 188 f. Man muß Linz aber teilweise zustimmen in seiner Kritik an Freytag (Herrschaft Christi und Mission, EMZ 1962, 25-40). Freytag sagt vieles noch sehr ungeschützt (nicht aber falsch, wie Linz behauptet).

49 Freytag, op. cit. II, 213; s. auch dort, 186-198, und Max Warren, The Thought and Practice of Missions, in Basileia, 158-165.

50 wie Freytag es formuliert.

selbst und ihr »Kirchentum« als Endziel Gottes anzusehen. Ohne diesen »Blick aufs Ende« ist Mission geradezu unmöglich. In eine zukunftslos gewordene Welt hinein gibt es keine Sendung mehr. »Wird unterlassen, die ›Zukunft des Gekommenen‹ auszurufen, so verliert die Predigt ihren missionarischen und sendenden Charakter; die Predigt wird zu einer Rede im Ghetto, zur Unverbindlichkeit«<sup>51</sup>. Als »Schar derer, die schon ins Reich des Sohnes übergegangen sind und doch gleichzeitig Kinder dieser Welt bleiben«<sup>52</sup>, geht die Gemeinde missionierend in die Welt hinein. Sie weiß ja, daß der Ausgleich zwischen dem »noch nicht« und dem »schon« darin liegt, daß sie »das πνεῦμα τοῦθείας bereits als Erstlingsgabe empfangen«<sup>53</sup> hat. Nur im täglichen Sichhingeben an die Arbeit Gottes in der Welt kann die Gemeinde warten auf das Eschaton. So wird sie zu Gottes Mitarbeiterin, »aber eben εἰς τὴν βασιλείαν, auf das Reich hin (Kol. 4,11)«<sup>54</sup>. So missioniert und lebt die Kirche »gerettet — in Hoffnung«.

51 R. Bohren, Mission und Gemeinde, ThEH NF 102, 1962, 33; vgl. Freytag, op. cit. II, 196.

52 H. Greeven, Kirche und Parusie Jesu Christi, KuD 1964, 150.

53 Greeven, op. cit., 118.

54 Freytag, op. cit. II, 215.

Bitte  
beachten Sie freundlich  
die Auswahl unserer Buchreihe  
**THEOLOGISCHE FORSCHUNG**

**THEOLOGISCHE FORSCHUNG**  
**WISSENSCHAFTLICHE BEITRÄGE ZUR KIRCHLICH-EVANGELISCHEN LEHRE**

Herausgeber: Prof. Dr. Hans-Werner Bartsch, Frankfurt · Prof. Dr. Fritz Buri, Basel  
Prof. Dr. Dieter Georgi, San Anselmo/USA · Prof. D. Götz Harbsmeier, Göttingen  
Prof. Dr. J. M. Robinson, Claremont/USA · Prof. Dr. Klaus Wegenast, Lüneburg

|  |   |
|--|---|
| 1. <b>Kerygma und Mythos I</b> , 5. Auflage, 1967<br>Ein theologisches Gespräch  | 340 Seiten DM 24,—                        |
| 2. <b>Kerygma und Mythos II</b> , 2. Auflage, 1965<br>Diskussionen und Stimmen des In- und Auslandes   | 220 Seiten DM 18,—                        |
| 3. <b>Mythos, Differenzierung und Selbstinterpretation</b><br>Pfarrer Dr. theol. Gerhardt Steege, Greifswald   | 76 Seiten DM 6,—<br>vergriffen            |
| 4. <b>Die Theologie der hellenistisch-jüdischen<br/>Missionsliteratur</b><br>Pfarrer Dr. theol. Peter Dalbert, Chur/Schweiz                                      | 128 Seiten DM 10,—<br>vergriffen          |
| 5. <b>Kerygma und Mythos III</b> , 3. Auflage, 1966<br>Das Gespräch mit der Philosophie  | 120 Seiten DM 10,—                        |
| 6. <b>Offenbarung und Überlieferung</b><br>Prof. D. Gerhard Gloege   | 56 Seiten DM 4,—<br>vergriffen            |
| 7. <b>Der gegenwärtige Stand der<br/>Entmythologisierungsdebatte</b><br>Beiheft zu Kerygma und Mythos I bis zur 3. Auflage                                       | 80 Seiten DM 6,—                          |
| 8. <b>Kerygma und Mythos IV</b><br>Die ökumenische Diskussion  | 238 Seiten DM 16,—                        |
| 9. <b>Kerygma und Mythos V</b> , 2. Auflage, 1966<br>Die Diskussion der katholischen Theologie   | 176 Seiten DM 16,—                        |
| 10. <b>Kirche – Krieg – Kriegsdienst</b><br>Pfarrer Dr. Walter Dignath, Frankfurt/Main   | 136 Seiten DM 10,—<br>Leinen DM 12,—      |
| 11. <b>Die Antwort des Jona, zum Gestaltwandel Israels</b><br>Schalom Ben-Chorin, Jerusalem/Israel<br>Erschienen und lieferbar als Evangelische Zeitstimme 25/26 | 116 Seiten DM 8,—<br>vergriffen<br>DM 5,— |
| 12. <b>Kerygma und Mythos bei Strauß und Bultmann</b><br>Pfarrer Dr. theol. Gunther Backhaus   | 82 Seiten DM 6,—                          |
| 13. <b>Eschatologie und Geschichte<br/>in der Theologie Rudolf Bultmanns</b><br>Pfarrer Dr. theol. Johannes Körner-Gießen  | 161 Seiten DM 12,—                        |

HERBERT REICH · EVANGELISCHER VERLAG GMBH  
2000 HAMBURG 69 · BERGSTEDTER MARKT 12

**THEOLOGISCHE FORSCHUNG**  
**WISSENSCHAFTLICHE BEITRÄGE ZUR KIRCHLICH-EVANGELISCHEN LEHRE**

Herausgeber: Prof. Dr. Hans-Werner Bartsch, Frankfurt · Prof. Dr. Fritz Buri, Basel  
Prof. Dr. Dieter Georgi, San Anselmo/USA · Prof. D. Götz Harbsmeier, Göttingen  
Prof. Dr. J. M. Robinson, Claremont/USA · Prof. Dr. Klaus Wegenast, Lüneburg

|   |                                      |
|---|--------------------------------------|
| <b>14. Schleiermacher und der Protestantismus</b><br>Prof. D. Dr. Werner Schultz, Kiel/Holstein   | 127 Seiten DM 10,—                   |
| <b>15. Stimmen aus dem neureligiösen Judentum</b><br>Pastor Gerhard Jasper, Bethel-Bielefeld  | 168 Seiten DM 12,—                   |
| <b>16. Die religiösen und nichtreligiösen Offenbarungsbegriffe</b><br>Luth. Rev. emer. Otto Samuel, Brooklyn/USA                                  | 368 Seiten DM 24,—                   |
| <b>17. Das Lachen des Herrn</b><br>Prof. Dr. René Voeltzel, Strasbourg/Frankreich   | 128 Seiten DM 10,—                   |
| <b>18. Eine japanische Stimme über die Entmythologisierung</b><br>Bultmanns<br>Prof. Yoshio Yoshimura, Matsumoto/Japan                            | 16 Seiten DM 2,—                     |
| <b>19. Offenbarung und Glaube bei Rudolf Bultmann</b><br>Kerygma und Mythos V – Ergänzungsband I<br>Pater Prof. Dr. Franz Theunis, Leuven/Belgien | 152 Seiten DM 12,—                   |
| <b>20. Koptisch-gnostische Schriften aus den Papyrus-Codices von Nag-Hamadi</b><br>Prof. D. Dr. Joh. Leipoldt / Prof. Dr. Dr. Hans-Martin Schenke | 90 Seiten DM 6,—                     |
| <b>21. Evangelisches Kirchenrecht – Recht?</b><br>Dr. Konrad Wortelker, Oldersum/Ostfriesland   | 225 Seiten DM 16,—                   |
| <b>22. Kant als Philosoph des Protestantismus</b><br>Prof. D. Dr. Werner Schultz, Kiel/Holstein   | 165 Seiten DM 12,—                   |
| <b>23. Die Heilstätte Gottes in Christus</b><br>Kerygma und Mythos V – Ergänzungsband II<br>Pater Prof. José Ewald Scheid, São Leopoldo/Brasilien | 260 Seiten DM 20,—                   |
| <b>24. Der Ort der Ethik bei Friedrich Gogarten</b><br>Pastor Dr. Roland Wagler, Berlin-W.  | 104 Seiten DM 8,—                    |
| <b>25. Zwischen allen Fronten</b><br>Der Marxismus in soziologischer und theologischer Kritik<br>Prof. D. Georg Wünsch, Marburg/Lahn              | 288 Seiten DM 20,—<br>Leinen DM 24,— |

**THEOLOGISCHE FORSCHUNG**  
**WISSENSCHAFTLICHE BEITRÄGE ZUR KIRCHLICH-EVANGELISCHEN LEHRE**

Herausgeber: Prof. Dr. Hans-Werner Bartsch, Frankfurt · Prof. Dr. Fritz Buri, Basel  
Prof. Dr. Dieter Georgi, San Anselmo/USA · Prof. D. Götz Harbsmeier, Göttingen  
Prof. Dr. J. M. Robinson, Claremont/USA · Prof. Dr. Klaus Wegenast, Lüneburg

- |  |                    |
|--|--------------------|
| <b>26. Entmythologisierende Auslegung</b><br>Aufsätze aus den Jahren 1940–1960<br>Prof. Dr. Hans-Werner Bartsch                                    | 210 Seiten DM 16,— |
| <b>27. Das Christentum und die Weltanschauungen</b><br>Prof. Dr. Dr. Hans-Georg Fritzsche, Berlin/Jena   | 160 Seiten DM 14,— |
| <b>28. Das dreifache Heilswerk Christi und seine Aneignung<br/>im Glauben</b><br>Prof. Dr. Fritz Buri, Basel/Schweiz                               | 104 Seiten DM 10,— |
| <b>29. Der Gedanke der ewigen Schöpfung bei<br/>Nikolai Berdiajew</b><br>Lic. Erich Klamroth, Berlin   | 120 Seiten DM 10,— |
| <b>30. Kerygma und Mythos VI – Band 1</b><br>Entmythologisierung und existentialie Interpretation<br>Rom-Colloquium 1/61                           | 260 Seiten DM 20,— |
| <b>31. Kerygma und Mythos VI – Band 2</b><br>Entmythologisierung und Bild<br>Rom-Colloquium 1/62   | 160 Seiten DM 14,— |
| <b>32. Der Mythos im letzten Buch der Bibel</b><br>Eine Untersuchung der Bildersprache der<br>Johannes-Apokalypse<br>P. Dr. Rudolf Halver, Hamburg | 220 Seiten DM 16,— |
| <b>33. Offenbarung und Geschichte</b><br>Untersuchung am Werke Albert Haucks<br>Dr. Hans-Dietrich Loock, Berlin                                    | 134 Seiten DM 12,— |
| <b>34. Die Anfänge urchristlicher Rechtsbildungen</b><br>Studien zu den Pastoralbriefen<br>Prof. Dr. theolog. Hans-Werner Bartsch                  | 180 Seiten DM 16,— |
| <b>35. Paulus und die Gnostiker</b><br>Dozent Dr. Walter Schmithals, Marburg/Lahn  | 204 Seiten DM 18,— |

## THEOLOGISCHE FORSCHUNG

### WISSENSCHAFTLICHE BEITRÄGE ZUR KIRCHLICH-EVANGELISCHEN LEHRE

Herausgeber: Prof. Dr. Hans-Werner Bartsch, Frankfurt · Prof. Dr. Fritz Buri, Basel  
Prof. Dr. Dieter Georgi, San Anselmo/USA · Prof. D. Götz Harbsmeier, Göttingen  
Prof. Dr. J. M. Robinson, Claremont/USA · Prof. Dr. Klaus Wegenast, Lüneburg

36. **Der Weg des Herrn, Geschichte und Eschatologie im Lukas-Evangelium** Prof. Dr. William C. Robinson jr., Dallas/Texas 72 Seiten DM 8,—
37. **post Bultmann locutum, Diskussion der Professoren Gollwitzer und Braun in Mainz** Beiträge: Prof. Dr. H.-W. Bartsch, Pf. A. Bock, Prof. D. H. Braun, Pf. A. Semmelrock, P. H. Symanowski Band I, 48 Seiten DM 4,80 (in 2. Auflage, 1966) Band II, 64 Seiten DM 6,80 (in 2. Auflage, 1966)
38. **Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem** Prof. Dr. Dieter Georgi, San Anselmo/USA 104 Seiten DM 10,—
39. **Die Geschichtsphilosophie Ernst Troeltschs** Dr. Eckhard Lessing, Mainz 164 Seiten DM 14,—
40. **Kerygma und Indien – Die heilsgeschichtliche Problematik der christlichen Begegnung mit Indien** Kerygma und Mythos V – Ergänzungsband III Prof. Dr. Dr. Dr. Raymond Panikkar, Varanasi/Indien 160 Seiten DM 16,—
41. **Das Auferstehungszeugnis, sein historisches und theologisches Problem** Prof. Dr. theolog. Hans-Werner Bartsch 32 Seiten DM 4,—
42. **Skepsis und Naturrecht im Werke Jeremy Taylor's** Prof. Dr. Martin Greiffenhagen für 2/1967  
in Vorbereitung
43. **Grundzüge der Theologie Andreas Karlstadts** Dr. Friedel Kriechbaum, Gießen für 4/1967  
in Vorbereitung
44. **Kerygma und Mythos VI – Band 3** Hermeneutik – Technik – Ethik Rom-Colloquien 1964–65 für 6/1967  
in Vorbereitung
45. **Kerygma und Mythos VI – Band 4** Hermeneutik – Mythos und Glaube Rom-Colloquium 1966 für 7/1967  
in Vorbereitung

THEOLOGISCHE FORSCHUNG  
WISSENSCHAFTLICHE BEITRÄGE ZUR KIRCHLICH-EVANGELISCHEN LEHRE

## Das Problem des Verstehens der Bibel in der katholischen Theologie

In den vergangenen zehn Jahren hat sich auch die katholische Theologie in immer stärkerem Maße um das Problem des Verstehens mythologischer Rede gemüht. Ein Ausdruck dafür sind nicht nur die vielen in den letzten Jahren erschienenen monographischen Arbeiten zu Einzelfragen der Exegese des Neuen und Alten Testaments, sondern vor allem auch die dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung des II. Vatikanischen Konzils.

Bei dieser Sachlage ist es nur natürlich gewesen, daß sich die zeitgenössische katholische Theologie um ein Gespräch mit den Vertretern der evangelischen Bibelauslegung, vornehmlich aber mit *Rudolf Bultmann*, zu bemühen begann. Diesem Gespräch widmete die Reihe THEOLOGISCHE FORSCHUNG von Anfang an besondere Aufmerksamkeit. So erschien hier nicht nur eine Sammlung katholischer Stimmen zum Problem der Entmythologisierung (*Kerygma und Mythos* V, 2. Auflage 1966, ThF 9), sondern auch drei Monographien aus der Hand katholischer Gelehrter, die sich in je eigener Weise um ein Verständnis der Theologie Rudolf Bultmanns und ihrer Voraussetzungen Verdienste erworben haben: *Franz Theunis* (Belgien), Offenbarung und Glaube bei Rudolf Bultmann (*Kerygma und Mythos* V-1, ThF 19); *José Ewald Scheid* (Brasilien), Die Heilstat Gottes in Christus (*Kerygma und Mythos* V-2, ThF 23); *Raymond Panikkar* (Indien), *Kerygma und Indien – Die heilsgeschichtliche Problematik der christlichen Begegnung mit Indien* (*Kerygma und Mythos* V-3, ThF 40).

Wenn es wahr ist, daß Offenbarung auf Überlieferung angewiesen ist, und wenn wir hinter die Einsicht, daß Sprachformen und Vorstellungen, Problemlagen und Antworten ihre Zeit haben und deswegen veralten, nicht zurückkönnen, dann muß das Gespräch über das Wesen der Interpretation der Bibel weitergehen. Wenn es nicht weitergeht, erstarrt die Heilige Schrift der Christenheit immer mehr zum »Heiligen Buch«, das man anbetet, aber nicht versteht. Das in der Bibel Gemeinte verschwindet dann hinter unverständlichen Begriffen und Wendungen.

In diesem Zusammenhang ist besonders auf die Bände *Kerygma und Mythos* VI, 1, 2, 3 und 4 hinzuweisen, an denen an hervorragender Stelle ebenfalls katholische Gelehrte mitgearbeitet haben. Es handelt sich hierbei um die Akten der in aller Welt bekannten Colloquien am Institut für philosophische Studien in Rom, die jeweils in der ersten Januar-Hälfte eines jeden Jahres stattfinden und zu denen Theologen beider Confessio aus der ganzen Welt kommen.

Auch in diesen Bänden geht es vornehmlich um ein angemessenes Verstehen-Können antiker Sprache.

Alle genannten Bände der Reihe THEOLOGISCHE FORSCHUNG verdienen nicht nur die Aufmerksamkeit von Fachgelehrten, sondern auch die des Praktikers im Pfarramt und in der Schule, deren Aufgabe es ja in besonderem Maße ist, das Evangelium heute und für unsere Probleme auszulegen und verständlich zu machen.

Thecla

40.  
7c

73.7.67

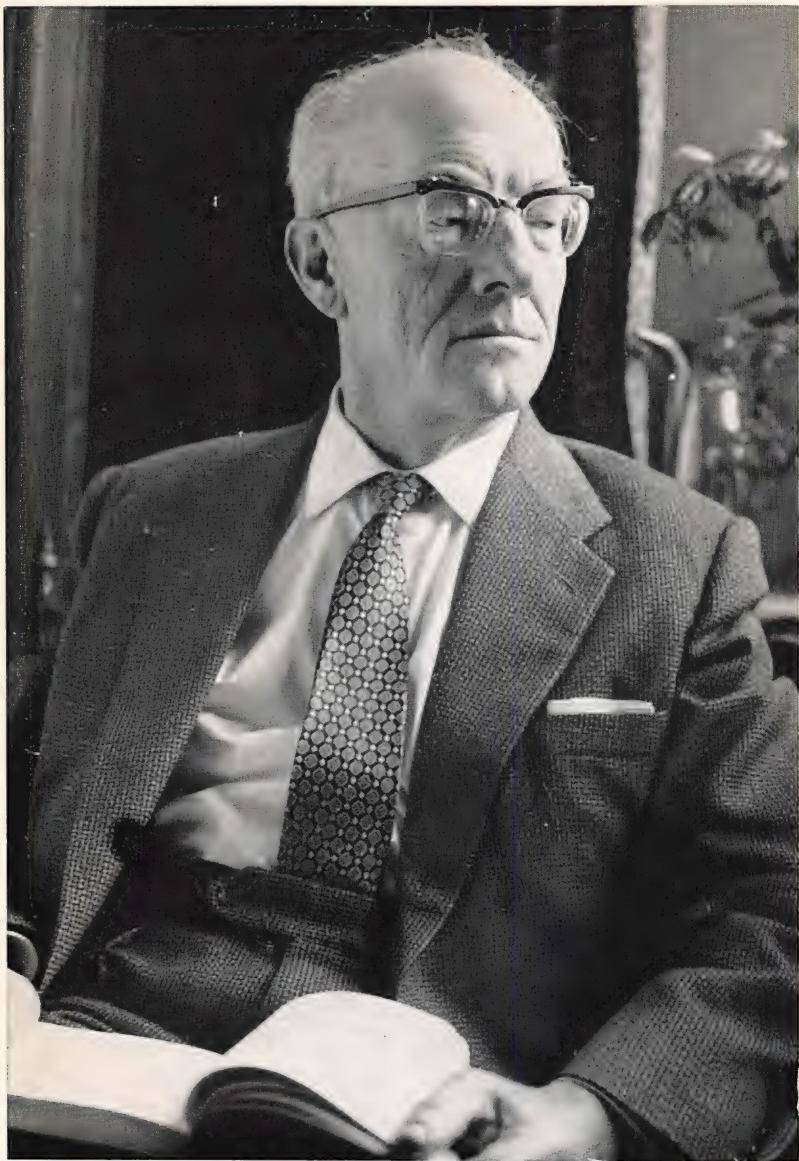
*tabula gratulatoria*

zum Buch

OIKONOMIA

Heilsgeschichte als Thema der Theologie

*Zum 65. Geburtstag am 25. Februar 1967*



*Professor D. Dr. Oscar Cullmann D.D., D.D.*

## SCHWEIZ

|               |   |
|---------------|---|
| ABEL          | Eduard, Pfarrer<br>4123 Basel-Allschwil, Lilienstraße 31  |
| ALDENHOVEN    | Herwig, Pfarrer<br>4323 Wallbach  |
| von ALLMEN    | J. J., Professor, Dekan Faculté de Théologie<br>2000 Neuchâtel, Evole 140                         |
| BÄBLER        | Fritz, Pfarrer<br>8053 Zürich, Witikonerstraße 290  |
| BALTENSWEILER | Heinrich, Pfarrer Dr., PD.<br>4102 Basel-Binningen, Lindenstraße 33                               |
| BARTH         | Karl, Professor Dr.<br>4000 Basel, Bruderholzallee 26   |
| BERNER        | Gottfried, ét. théol.<br>1226 Thônex, 9 Chemin des Deux-Communes                                  |
| BEZZOLA       | Rudolf, Pfarrer<br>8004 Zürich, Bullingerstraße 8   |
| BIBLIOTHEQUE  | Cantonale et Universitaire<br>1701 Fribourg   |
| BIEDER        | Werner, Professor Dr. theolog.<br>4000 Basel, Missionsstraße 21                                   |
| BIETENHARD    | Hans, Professor Dr. theolog., Pfarrer<br>3600 Thun/Chur, Kirchfeldstraße 25                       |
| BONSACK       | Bernhard<br>4056 Basel, Klingelbergstraße 3   |
| BORCHERT      | Friedhelm, cand. theolog.<br>4000 Basel, Hebelstraße 17   |
| BOVON         | François, Pfarrer Dr. theolog.<br>1350 Orbe/Vaud, Rue Centrale 25                                 |
| BRÄNDLE       | Rudolf, Pfarrer<br>4496 Kildberg/Basel  |
| BRÜTSCH       | Charles, Pfarrer Dr. theolog.<br>3000 Bern, Herrengasse 13  |
| BÜHLER        | Hans, Pfarrer<br>8044 Zürich, Kantstraße 21   |
| BUESS         | Eduard, Professor<br>4105 Benken/Basel  |
| BUESS         | Reinhart, Subdirektor<br>2000 Neuchâtel, Trois-Portes 17  |
| BURI          | Fritz, Pfarrer Professor Dr. theolog.<br>4000 Basel, Augustinergasse 11                           |
| BUSCH         | Eberhard,<br>4102 Basel-Binningen, Im Gerstenacker 4  |
| CHARRIERE     | François, Bischof von Lausanne -<br>Genf - Freiburg<br>1701 Fribourg/Freiburg, Rue de Lausanne 86 |

|              |   |
|--------------|---|
| CHRIST       | Frau Dr. Andreas Christ-Wenk<br>4058 Basel, Oberer Rheinweg 59                      |
| CHRIST       | Hieronymus, VDM<br>4000 Basel, St.-Jakobs-Straße 60                                 |
| CHRIST       | Salome, Dr. phil.<br>4000 Basel, Angensteiner Straße 18                             |
| EICHRODT     | Walther, Professor Dr. theolog.<br>4142 Münchenstein/Basel, Im Weißgrien 16         |
| ENGEL        | Kurt, Dr. phil., Chemiker<br>4000 Basel, Wasgenring 60                              |
| ERNST        | Rudolf J., Bankier<br>4000 Basel, Hirzbodenweg 43                                   |
| EVANGELISCH- | REFORMIERTER KIRCHENRAT<br>4000 Basel-Stadt, Rittergasse 3                          |
| EVANGELISCHE | BUCHHANDLUNG Heinrich Winzeler<br>4001 Basel, Schifflände 3                         |
| FACULTÉ      | autonome de Théologie<br>Professor Dr. Gabriel Widmer<br>1200 Genf, Rue de Candolle |
| FACULTÉ      | de Théologie<br>2000 Neuchâtel, Evole 140   |
| FANGMEIER    | Jürgen, Pastor Dr. theolog.<br>4125 Riehen/Basel, Störklingasse 49                  |
| FEUZ         | William, Pfarrer<br>4000 Basel, Winkelriedplatz 12                                  |
| von FISCHER  | Albert, Pfarrer<br>3510 Konolfingen/Bern  |
| FREY         | Jakob, Pfarrer<br>5742 Kölliken/Aargau  |
| GASSER       | Walter, Pfarrer<br>8200 Schaffhausen, Geißbergstraße 34                             |
| GEIGER       | Max, Professor Dr.<br>4450 Sissach, Römerweg 26                                     |
| GIRSPERGER   | Hans, Pfarrer<br>2540 Grenchen, Leimenstraße 5                                      |
| von GREBEL   | Hans Rudolf, Dekan und Pfarrer<br>am Grossmünster<br>8001 Zürich, Zwingliplatz 4    |
| GRETHER      | Sophie<br>4000 Basel, Nonnenweg 29  |
| GROSS        | T. Leonard, cand. theolog.<br>2710 Tavannes, 22 Rue du Général Voirol               |
| GUGGISBERG   | Kurt, Professor D. Dr.<br>3000 Bern, Archivstraße 2                                 |
| GUGOLZ       | Alfred, Pfarrer S.T.M.<br>6605 Locarno-Monti  |

|            |   |
|------------|---|
| GYSEL      | Werner, Pfarrer<br>8942 Oberrieden/Zürich   |
| HALLER     | Magdalena, Organistin<br>5742 Kölliken/Aargau   |
| HALLER     | Richard, Pfarrer<br>3818 Grindelwald  |
| HASLER     | Josephus, Bischof<br>9000 St. Gallen, Klosterhof 6 B                                      |
| HASSLER    | Paul, Pfarrer<br>4000 Basel, St. Albanvorstadt 65   |
| HEDINGER   | Ulrich, Studentenpfarrer Dr. theol.<br>4000 Basel, Lenzgasse 13                           |
| IMOBERSTEG | Willy, Pfarrer<br>4856 Glashütten/Aargau  |
| INSTITUT   | d'études oecuméniques de l'Université<br>1701 Fribourg/Freiburg                           |
| JENNI      | Ernst, Professor Dr. theol.<br>4000 Basel, Oberalpstraße 42                               |
| JENNY      | Wilhelm, Pfarrer i. R.<br>8207 Schaffhausen, Neutrottenstraße 47                          |
| JOURNET    | Charles, Kardinal<br>1701 Fribourg/Freiburg, Grand Séminaire                              |
| KARRER     | Otto, Dr.<br>6000 Luzern, Steinhofweg 20  |
| KASSER     | Rodolphe, Professeur à l'Université de Genève<br>1223 Cologny/Genève, Bibliothèque Bodmer |
| KAUFMANN   | Ludwig, Redaktor lic. phil. et theol.<br>8002 Zürich, Scheideggstraße 45                  |
| KEMMER     | Alfons, Pater Professor Dr. -- OSB.<br>8840 Einsiedeln, Abtei Einsiedeln                  |
| KINGSBURY  | Jack, D., Reverend<br>4127 Birsfelden/Basel, Baumgartenweg 8                              |
| KIRCHLICH- | THEOLOGISCHE SCHULE<br>4000 Basel, Soeinstraße 13   |
| KLEE       | Paul, Pfarrer<br>3861 Guttannen, Pfarrhaus  |
| KOHLER     | Marc E., Pfarrer<br>4000 Basel, Kanonengasse 33   |
| KÜHNI      | Emmy, Pfarrer<br>4000 Basel, Neubadstraße 84  |
| KUIN       | Reindert, Pfarrer<br>4563 Gerlafingen/Solothurn, Hausmattstr. 27                          |
| KUNZ       | Alfred, Pfarrer<br>4000 Basel, Tüllinger Straße 44  |
| KUTTER     | Hermann, Pfarrer<br>4000 Basel, Augustinergasse 21  |

|               |  |
|---------------|--|
| LABHARDT      | André, Professor Dr.<br>2000 Neuchâtel, Rue de la Côte 93  |
| LANZ          | Beat, Pfarrer<br>2542 Pieterlen/Biel, Alte Landstraße 14   |
| LAUBSCHER     | Paul, Pfarrer<br>4000 Basel, Göschenenstraße 75  |
| LEUBA         | Jean-Louis, Professor Dr.<br>2000 Neuchâtel, Chemin de la Caille 30  |
| LEUSCHNER     | Immanuel, Pfarrer<br>5417 Untersiggenthal/Baden  |
| LIEB          | Fritz, Professor Dr. theol.<br>4000 Basel, Aescher Straße 25   |
| LINDT         | Andreas, PD. Dr. theol.<br>4000 Basel, Auf dem Hummel 31   |
| LOCHER        | Gottfried W., Professor Dr. theol.<br>3000 Bern, Brunnadernstraße 11                                       |
| LOHR          | Ina, Dr. hc.<br>4051 Basel, Leimenstraße 80  |
| LUTERBACHER   | Paul, Pfarrer<br>5036 Oberentfelden/Aargau   |
| MAMIE         | Pierre, Monsignore Professor<br>1701 Fribourg/Freiburg, Grand Séminaire                                    |
| MANZ          | Paul, Pfarrer<br>4467 Rothenfluh   |
| MARTHALER     | Pierre, Pfarrer<br>2065 Savagnier/Neuchâtel  |
| MARTIN-ACHARD | Pr. Robert, Professor Dr.<br>1202 Genève, 106 Route de Ferney  |
| MAURER        | Christian, Professor Dr.<br>3000 Bern, Fellenbergstraße 1  |
| MENOUD        | Philippe, Professor Dr.<br>2000 Neuchâtel, Côte 46 B   |
| METTLER       | Emil, Pfarrer<br>8005 Zürich, Förrlibuck 191   |
| MÖCKLI        | Christian, Pfarrer<br>8873 Wollerau/Schwyz   |
| de MONTMOLLIN | Michel, Pasteur<br>2053 Cernier/Neuchâtel, 19 Bois du Pâquier  |
| MOPPERT       | Oscar, Pfarrer Dr. theol. hc.<br>4000 Basel, Bernoullistrasse 6  |
| MÜLLER        | Robert, Pfarrer<br>5745 Safenwil/Aargau  |
| NISSIOTIS     | Nikos A., Professor Dr.,<br>Direktor des Oekumenischen Instituts<br>1298 Céliney/Genève, Château de Bossey |

|                  |   |
|------------------|---|
| ÖFFENTLICHE      | BIBLIOTHEK der Universität Basel<br>4000 Basel, Universität               |
| OTTE             | Klaus, Pfarrer Dr. theol. des.<br>7299 Serneus/Graubünden                 |
| PERREGAUX        | Olivier, Pasteur<br>2000 La Coudre/Neuchâtel, Crêt-du-Chêne 6             |
| PREISWERK        | Max, Dr.<br>4003 Basel, Petersgraben 35                                   |
| PREISWERK-GAMS   | Eduard, Dr. phil.<br>4125 Riehen-Basel, Kettenackerweg 21                 |
| REICKE           | Bo, Professor Dr. theol.<br>4000 Basel, Spalentorweg 24                   |
| REINHARDT        | Ernst, Dr. Verleger<br>4000 Basel, Missionsstraße 36                      |
| ROHNER           | Gottfried, Pfarrer<br>4000 Basel, Rebgasse 30                             |
| RORDORF-SCHAEPPI | Hedwig, Frau Pfarrer<br>8001 Zürich, Leonhardshalde 2                     |
| RORDORF          | Willy und Gemahlin, Professor Dr.<br>2000 Neuchâtel, Rue de la Côte 36    |
| ROSCH-DÖBELIN    | W., Dr.<br>4058 Basel, Oberer Rheinweg 91                                 |
| ROTACH           | Peter, Pfarrer<br>4000 Basel, Florastraße 12                              |
| RUCKSTUHL        | Eugen, Professor Dr. theol.<br>6000 Luzern, Abendweg 22                   |
| SANDVIK          | Björn, Pfarrer<br>4000 Basel, Hebelstraße 17                              |
| SAUTER           | Jean, Pasteur lic. theol.<br>1337 Vallorbe/Vaud, Rue du Collège 7         |
| SCHATZ           | Werner, Pfarrer lic. theol.<br>4000 Basel, Klingelbergstraße 57           |
| SCHEFOLD         | Karl, Professor Dr., Archäolog. Seminar<br>4000 Basel, Mittlere Straße 17 |
| SCHINDLER        | Alfred, Professor Dr. theol.<br>8702 Zollikon/Zürich, Bahnhofstraße 36    |
| SCHMID           | Heini, Pfarrer Dr. theol.<br>9213 Hauptwil/Thurgau                        |
| SCHMID           | Werner, Pfarrer<br>4000 Basel, Elisabethenstraße 10                       |
| SCHUBERT         | Theophil, Pfarrer<br>4125 Riehen/Basel, Kirchstraße 7                     |
| SCHWEIZER        | Julius, Professor Dr. theol.<br>3800 Interlaken, Abendruh-Alpenstraße     |

|                   |   |
|-------------------|---|
| SENN              | Otto<br>4000 Basel, St.-Alban-Ring 186  |
| SPIEKER           | Hartmut, cand. theol.<br>4056 Basel, Hebelstraße 17   |
| STOEBE            | Hans-Joachim, Professor Dr. theol.<br>4000 Basel, Steinbühlallee 113  |
| von STRENG        | Franciscus, Bischof von Basel und Lugano<br>4500 Solothurn, Baselstraße 61                                  |
| STÜCKELBERGER     | Max, Pfarrer<br>5726 Unterkum/Aargau  |
| SUTTER            | Jacques, Pfarrer<br>4000 Basel, St.-Johann-Vorstadt 90  |
| TEOBALDI          | Alfred, Generalvikar Dr. theol.<br>8003 Zürich, Wiedingstraße 46  |
| THEOLOGISCHE      | FAKULTÄT LUZERN<br>6000 Luzern  |
| THEOLOGISCHES     | SEMINAR an der Universität Basel,<br>4000 Basel, Nadelberg 10   |
| VANEY             | Henri,<br>1806 St. Légier/Vevey, Cure de la Chièsa 3  |
| VIERVILLE         | Marcel, Pfarrer<br>8911 Rifferswil/Zürich   |
| VISCHER           | Adolf L., Dr. med. + Dr. theol. hc.<br>4144 Arlesheim, Rebgau 21  |
| VISCHER-STAEHELIN | Benedict, †<br>4000 Basel, Kapellenstraße 15  |
| VISCHER-GEIGY     | Louise,<br>4000 Basel, Peter-Merian-Straße 28   |
| VISCHER           | Lukas, Dr. theol.<br>1211 Genève 20, 150 Route de Ferney  |
| VISCHER           | Meret, Fräulein<br>4125 Riehen/Basel, Bahnhofstraße 66  |
| VISSEER 't HOOFT  | Willem A., Dr. Generalsekretär des<br>Ökumenischen Rates der Kirchen<br>1211 Genève 20, 150 Route de Ferney |
| VOEGELIN          | Doris, Pfarrer<br>7513 Silvaplana/Engadin, Pfarrhaus  |
| VÖLLMIN           | Klaus, Vikar<br>4058 Basel, Berglinger Straße 20  |
| VOÛTE             | Hans und Lucie, Dr. med.<br>3962 Montana, Lavenyre  |
| WALDER            | Karl, Pfarrer<br>8706 Meilen/Zürich, Seestraße 976  |
| WERTHEMANN        | Helene, PD. Dr. theol.<br>4000 Basel, Maiengasse 2  |

|                   |  |
|-------------------|--|
| WIESER            | Gottlob, Pfarrer<br>4125 Riehen/Basel, Rüdinstraße 34  |
| WIESER            | Paul, Pfarrer Dr., Leiter des Schweiz.<br>Evang. Pressedienstes<br>8037 Zürich, Röschenbachstraße 27 |
| WYTTENBACH        | Max, Synodalpräsident und Pfarrer<br>3422 Kirchberg/Bern   |
| ZELLWEGER-WIELAND | Eberhard, Pfarrer<br>4000 Basel, Leonhardsgraben 63  |
| ZOLLER            | Hans, Pfarrer<br>6130 Willisau/Luzern  |

#### DEUTSCHLAND, West- = BUNDESREPUBLIK

|            |  |
|------------|--|
| ANDERSEN   | Wilhelm, Rektor Professor, Dr.<br>8806, Neuendettelsau, Finkenstraße 3                                   |
| ARRIETA    | Jesus Silvestre, Pater Professor Dr. -- SJ.<br>8000 München 22, Kaulbachstraße 31a                       |
| BACHMAYER  | Horst, Stud. theol.<br>7107 Bad Friedrichshall-Kochendorf  |
| BARTSCH    | Hans-Werner, Professor Dr. theol. et phil.<br>6302, Lich (Oberhessen), Hungener Str. 51                  |
| BAUER      | Fritz Joachim, Dekan und Kirchenrat<br>8710 Kitzingen, Luitpoldstraße 11                                 |
| BENGSCHE   | Alfred, Exzellenz, Erzbischof von Berlin<br>1000 Berlin 19, Wundtstraße 48-50                            |
| BERG       | Matthäus, Lehrer i. R.<br>2060 Bad Oldesloe, Bergstraße 12   |
| BIBLIOTHEK | Wissenschaft und Weisheit<br>der Köln. Franziskanerprovinz<br>4050 Mönchengladbach, Bettrather Straße 79 |
| BLINZLER   | Josef, Professor Dr.<br>8390 Passau, Schrottgasse 12   |
| BOHREN     | Rudolf, Professor Dr.<br>5600 Wuppertal-Barmen, Missionsstraße 11  |
| BRAUN      | Dietrich, Pastor Dr.<br>1000 Berlin 37, Sachlebenstraße 27   |
| BRAUN      | Herbert, Professor D. theol.<br>6500 Mainz, Friedrich-von-Pfeiffer-Weg 5                                 |
| BRINKHUES  | Josef, Bischof der Altkatholischen Kirche<br>in Deutschland<br>5300 Bonn, Gregor-Mendel-Straße 28        |
| BRUNNER    | Peter, Professor D. theol.<br>6903 Neckargemünd, Im Vollmer 16   |
| BRUNS      | Bernhard, Vikar<br>8500 Nürnberg, Hubertusstraße 8a  |

|                     |  |
|---------------------|--|
| CULLMANN            | Cornelia,<br>6360 Friedberg (Hessen), Am Edelspfad 12  |
| DAUB                | Gottfried, Pfarrer<br>7570 Baden-Baden, Ludwig-Wilhelm-Str. 9  |
| DIETZFELBINGER      | Hermann, Landesbischof D. theol.<br>8000 München 2, Meiserstraße 13                                    |
| DÖPFNER             | Julius, Kardinal von München und Freising<br>8000 München 2, Kardinal-Faulhaber-Str. 7                 |
| EICHELE             | Erich, Landesbischof D. Dr.<br>7000 Stuttgart 1, Gänseheidestraße 4                                    |
| ESCRIBANO Y ALBERCA | Ignacio, Privat-Dozent, Dr. theol.<br>8042 Schleißheim, Parksiedlung 121                               |
| FERNAU              | Wilhelm, Pfarrer<br>4040 Neuss, Breite Straße 74   |
| FISCHER             | Balthasar, Professor Dr.<br>5500 Trier, Weberbach 17-18  |
| FITTKAU             | Gerhard, Prälat Professor Dr.<br>4300 Essen-Werden, Tiergarten 21                                      |
| FLECHSENHAAR        | Günther, Professor Dr.<br>6360 Friedberg (Hessen), Leonhardstraße 46                                   |
| FOERSTER            | Werner, Professor D., emer.<br>4400 Münster, Kapitelstraße 49  |
| GAHR                | Johannes, Superintendent<br>7000 Stuttgart N, Lessingstraße 5  |
| GEENSE              | Adriaan, Studentenpfarrer<br>6900 Heidelberg, Ziegelhäuser Landstraße 17                               |
| GODAN               | Hans, Dozent Dr. med. et Lic. theol.<br>4920 Lemgo, Mittelstraße 132                                   |
| GOLLWITZER          | Helmut, Professor D. theol.,<br>Seminar für Evang. Theologie<br>1000 Berlin 33, Ihnestraße 56          |
| GOPPELT             | Leonhard, Professor D. theol.,<br>Neutestamentl. Seminar<br>2000 Hamburg 64, Wellingsbütteler Weg 130a |
| GRÄBER              | Rudolf, Vikar<br>7520 Bruchsal, Pestalozzistraße 7   |
| GRÄSSER             | Erich, Professor Dr. theol.<br>4630 Bochum, Sander Weg 20  |
| GREEVEN             | Heinrich, Professor D. theol.<br>4630 Bochum, Laerholzstraße 63  |
| GRILLMEIER          | Alois, Professor Dr. theol.<br>6000 Frankfurt/Main 70,<br>Offenbacher Landstraße 224                   |
| GROSS               | Heinrich, Professor Dr. theol.<br>5500 Trier, Auf der Jüngt 1  |

|             |   |
|-------------|---|
| HARBSMEIER  | Götz, Professor D. theol.<br>3400 Göttingen, Keplerstraße 24  |
| HAUBST      | Rudolf, Professor Dr.<br>6501 Marienborn/Mainz  |
| HEIDLAND    | Hans-Wolfgang, Landesbischof Professor Dr.<br>7500 Karlsruhe, Blumenstraße 1                        |
| HEILER      | Friedrich, emer. Professor D. Dr. -- D. D.<br>8000 München 19, Kindermannstraße 2                   |
| HEINTZE     | Gerhard, Landesbischof Dr.<br>3340 Wolfenbüttel, Salzdahlumer Straße 43                             |
| HENGSBACH   | Franz, Bischof von Essen, Dr. theol.<br>4300 Essen, Burgplatz 2                                     |
| HOF         | Gerhard, Pfarrer<br>7631 Meißenheim (Baden)   |
| HOFMANN     | Anton, SER - Monsignore - Regens<br>8390 Passau, Domplatz 5   |
| HÜBNER      | Friedrich, Bischof von Holstein, Dr.<br>2300 Kiel, Düsternbrooker Weg 31a                           |
| JACOBI      | Gerhard, Bischof von Oldenburg,<br>D. theol. -- D. D.<br>2900 Oldenburg, Händelstraße 2             |
| JAEGER      | Lorenz, Kardinal - Erzbischof von Paderborn<br>4790 Paderborn, Kamp 38                              |
| KAMPE       | Walther, Weihbischof<br>6250 Limburg/Lahn, Ferdinand-Dirichs-Str.12                                 |
| KATHOLISCH- | theologisches Seminar der Universität<br>4400 Münster   |
| KLAUSER     | Theodor, Professor Dr. theol.<br>5300 Ippendorf/Bonn, Kurfürstenstraße 15                           |
| KLEIN       | Laurentius, Abt von St. Matthias, Dr.<br>5500 Trier, Abtei  |
| KLOPPENBURG | Heinz, Oberkirchenrat Dr. -- D. D.<br>4600 Dortmund, Schliepstraße 11                               |
| KÜBERLE     | Adolf, Professor D. emer.<br>8000 München 9, Hochkalter Straße 4, II                                |
| KOHLMANN    | Ernst, Dekan<br>6780 Pirmasens, Landauer Straße 48  |
| KRETZSCHMAR | Georg, Professor D. theol.<br>2000 Hamburg 39, Sierichstraße 16                                     |
| KÜMMEL      | Werner, Professor Dr. theol.,<br>Neutestamentl. Seminar<br>3550 Marburg/Lahn, Von-Harnack-Straße 23 |
| KÜNG        | Hans, Professor Dr. Dr. h. c.<br>7400 Tübingen, Gartenstraße 103                                    |
| KÜPPERS     | Werner, Professor Dr. theol.<br>5300 Bonn, Arndtstraße 23   |

|                    |  |
|--------------------|--|
| LANG               | Friedrich, Professor Dr.<br>7400 Tübingen, Neckarhalde 1   |
| LENGELING          | Emil Joseph, Professor Dr. theolog.<br>4401 Wolbeck/Münster  |
| LESER              | Gerhard, Pfarrer<br>7859 Haltingen   |
| LILJE              | Hanns, Landesbischof D. Dr. -- D. D.<br>3000 Hannover, Calenberger Straße 34                                   |
| LINDENBAUER        | Erich, Pfarrer - Oberstudienrat<br>7015 Korntal, Schumacherweg 5   |
| MALDFELD           | Georg, Pfarrer<br>4630 Bochum-Langendreer, Somborner Str. 20   |
| MARON              | Gottfried, Dr. theolog.<br>8520 Erlangen, Neue Straße 37   |
| MARXSEN            | Willi, Professor D. theolog.,<br>Direktor d. Neutestamentl. Seminars<br>4400 Münster, Universitätsstraße 13-17 |
| MAY                | Gerhard, Dr. theolog.<br>6900 Heidelberg, Karl-Ludwig-Straße 8a  |
| MEYER              | Heinrich, Bischof von Lübeck,<br>Professor D. -- D. D.<br>2400 Lübeck, Bäckerstraße 3-5                        |
| MÖHLER -           | Institut für Konfessions- und Diasporakunde<br>4790 Paderborn, Leostraße 19a                                   |
| MÖRCHEL            | Gerhard, Pastor des Evang. Pfarramtes<br>2192 Helgoland/Nordsee-Insel  |
| MÜLLER             | Gotthold, Privatdozent Dr.<br>7860 Schopfheim, Schwarzwaldstraße 26  |
| MUSSNER            | Franz, Professor Dr.<br>8400 Regensburg, Aegidienplatz 2   |
| NEUTESTAMENTLICHES | Seminar der Philosophisch-Theologischen<br>Hochschule<br>8400 Regensburg, Aegidienplatz 2                      |
| NIEMÖLLER          | Martin, Kirchenpräsident i. R. D. -- DD.DD.<br>6200 Wiesbaden, Brentanostraße 3                                |
| PADBERG            | Rudolf, Professor Dr.<br>4630 Bochum, Selbsthilfeweg 18  |
| REICH              | Herbert, Verleger<br>2000 Hamburg 69, Bergstedter Markt 12   |
| RENGSTORF          | Karl Heinrich, Professor D. Dr. hc. -- DD.<br>4400 Münster, Melchersstraße 23                                  |
| RUTHENBERG         | Ralph K., Pastor<br>4771 Soest, Deirigsen 17   |
| SAUER              | Georg, Dozent Dr.<br>8521 Uttenreuth/Erlangen, Karl-Bröger-Str.18  |

|                   |   |
|-------------------|---|
| SCHALLER          | Theodor, Kirchenpräsident D.<br>6720 Speyer, Domplatz 5   |
| SCHARBERT         | Josef, Professor Dr.<br>8050 Freising, Domberg 7  |
| SCHLINK           | Edmund, Professor D. Dr. Dr. hc., -- DD.<br>6904 Heidelberg-Ziegelhausen,<br>Am Büchesnackerhang 38 |
| SCHMAUS           | Michael, Professor Dr.<br>8035 Gauting/München, Junkerstraße 5                                      |
| SCHMIDT           | Wilhelm, Pastor<br>2800 Bremen 17, Berckstraße 27   |
| SCHÜTZ            | Roland, Professor D. Dr.<br>7140 Ludwigsburg  |
| SCHWINN           | Günter, Pfarrer<br>6791 Herschberg (Pfalz)  |
| SMEND             | Rudolf, Professor Dr. theolog.<br>4400 Münster, Universitätsstraße 13-17                            |
| SMITMANS          | Adolf, Dr. theolog.<br>4400 Münster, Frauenstraße 7   |
| STAKEMEIER        | Eduard, Prälat Professor Dr.,<br>Direktor d. Möhler-Instituts<br>4790 Paderborn, Kamp 6             |
| SUIN de BOUTEMARD | Bernhard und Christoph-Amand, Pastor<br>2141 Oese/Basdahl-Bramvörde                                 |
| THEOLOGISCHE      | Bibliothek des Lipper Landeskirchenamtes<br>4930 Detmold, Leopoldstraße 27                          |
| VIELHAUER         | Philipp, Professor D. theolog.<br>5300 Bonn-Venusberg, Ahornweg 33                                  |
| VOGTLE            | Anton, Professor Dr.<br>7800 Freiburg, Johann-von-Werth-Straße 12                                   |
| VOLK              | Hermann, Bischof von Mainz, Dr. Dr.<br>6500 Mainz, Am Rosengarten 2                                 |
| VORETZSCH         | Adalbert, Professor Dr. theolog. et phil.<br>8520 Erlangen, Hedenusstraße 21                        |
| WEGENAST          | Klaus, Professor Dr.<br>3140 Lüneburg, Grabower Straße 1  |
| WENCKEBACH        | Karl, Pfarrer<br>3552 Wetter (Hessen), Klosterberg 14   |
| WESTER            | Reinhard, Bischof von Schleswig, D.<br>2380 Schleswig, Plessenstraße 5b                             |
| WETTACH           | Traugott, Vikar<br>7822 St. Blasien (Schwarzwald),<br>Menzenschwander Straße 45                     |
| WEYGOLDT          | Wilhelm, Pfarrer und Religionslehrer<br>7830 Emmendingen, Wiesenstraße 51                           |

|          |  |
|----------|--|
| WILKENS  | W., Pfarrer Dr.<br>4543 Lienen/Tecklenburg   |
| WOLBER   | Hans-Otto, Bischof von Hamburg, D.<br>2000 Hamburg 1, Bugenhagenstraße 21                    |
| WOLF     | Hans Heinrich, Professor D. theolog.<br>4630 Bochum, Freiligrathstraße 11                    |
| WÜTHRICH | Paul, Dozent, Predigerseminar d. Evang.<br>Gemeinschaft<br>7410 Reutlingen, Bellinostraße 35 |
| ZIMMERLI | Walther, Professor D. Dr.<br>3400 Göttingen, Herzberger Landstraße 26                        |

**DEUTSCHLAND, Ost- = Deutsche Demokratische Republik**

|            |  |
|------------|--|
| JANICKE    | Johannes, Bischof von Sachsen, D.<br>X 301 Magdeburg, Hegelstraße 1                          |
| KRUMMACHER | Friedrich-Wilhelm,<br>Bischof von Greifswald, D. Dr.<br>X 22 Greifswald, Bahnhofstraße 35-36 |
| MITZENHEIM | Moritz, Landesbischof von Thüringen, D. Dr.<br>X 59 Eisenach, Pflugensberg                   |
| MÜLLER     | Martin, Kirchenpräsident Dr.<br>X 45 Dessau, Wilhelm-Müller-Straße 16                        |
| NOTH       | Gottfried,<br>Landesbischof von Sachsen, D. — DD.<br>X 8021 Dresden, Tauscherstraße 44       |
| OPITZ      | Helmut, Pastor Dr. theolog.<br>X 15 Potsdam bei Berlin, Sonnenlandstraße 7                   |
| RAUTENBERG | Werner, Präses D. Dr.<br>X 27 Greifswald, Bahnhofstraße 35                                   |
| SPÜLBECK   | Otto, Bischof von Meißen/Sachsen<br>X 86 Bautzen, An der Petrikirche 6                       |

**TSCHECHOSLOWAKEI = ČSSR**

|        |  |
|--------|--|
| HELLER | Jan, Dozent Dr.<br>Prag/Praha 5, Naměstí Sovětských Tankistů 2 |
| SITA   | Karel, Pastor Dr. theolog.<br>Hradec Králové, V kopečku 89     |

**POLEN**

|           |  |
|-----------|--|
| STEFANIKA | Ludwik, Professor Dr.<br>Warszawa, ul. Grójecka 19/25 m. 87  |
| SZYMANEK  | Edward, Professor -- S. C.Hr.<br>Poznań 22, ul. Lubrański 1a |

**BULGARIEN**

|          |   |
|----------|---|
| SIMEONOW | Simeon, Professor Dr.<br>Sofia, Leninplatz 19 |
|----------|---|

VEREINIGTE STAATEN VON AMERIKA = USA

|            |  |
|------------|--|
| ACHTEMEIER | Paul J., Professor, Lancaster Theol. Seminary<br>Lancaster/Pennsylvania                                |
| BAILEY     | John, Professor, University of Michigan<br>Ann Arbor/Michigan  |
| BARTH      | Markus, Professor,<br>Pittsburgh Theol. Seminary<br>Pittsburgh/Pa. 15217, 2122 Beechwood Blod          |
| BEARDSLEE  | William A., Professor<br>Atlanta/Georgia, Emory University   |
| BENKO      | Stephen, Professor Dr.<br>Media/Pennsylvania 19063, 18 Carriage Drive                                  |
| BOURKE     | Myles M., Professor Dr.<br>New York 27, 529 West 121st Street  |
| BULLARD    | Roger, Professor Dr.<br>Wilson/N-C., Atlantic Christian College  |
| CHIOLERO   | Peter T. J., Professor<br>Hollywood/California, 3698 Fredonia Drive                                    |
| CULLMAN    | Stanley L.<br>Columbus/Ohio 43212, 1977 Wyandotte Road   |
| EHRLICH    | Leonhard H., Professor Dr. Philosophy Dept.<br>Amherst/Massachusetts, University                       |
| FACULTY    | of Concordia Seminary - Dekanat<br>Saint Louis/Missouri, 801 DeMun Avenue                              |
| FACULTY    | of Lancaster Theological Seminary<br>Lancaster/Pennsylvania  |
| FILSON     | Floyd V., Dekan, Professor,<br>McCormick Theol. Seminary<br>Chicago/Illinois 60614, 835 Chalmers Place |
| FRÖHLICH   | Karlfried, Professor Dr.<br>Madison/New Jersey 07940, Drew University                                  |
| FULLER     | Daniel P., Dekan Professor,<br>Fuller Theol. Seminary<br>Pasadena/California, 135 No. Oakland Avenue   |
| FULLER     | Reginald H., Professor,<br>Union Theol. Seminary<br>New York 10027, Broadway at 120th Street           |
| GASTON     | Lloyd, Pfarrer Dozent Dept. of Religion<br>Macalester College<br>Saint Paul/Minnesota 55101            |
| GEORGI     | Dieter, Professor Dr.<br>San Anselmo/California, Kensington Road 30                                    |
| GIBBS      | John G., Dozent -- Th.-D.<br>1434 Grand Avenue<br>Saint Paul/Minnesota 55101                           |

|            |  |
|------------|--|
| GODSEY     | John D., Professor D. theol.<br>Madison/New Jersey, Drew University  |
| GUTHRIE    | Shirley C., Professor<br>Decatur/Georgia, Columbia Theol. Seminary   |
| HESSELINK  | I. John, Professor Dr.<br>Western Theol. Seminary<br>Holland/Michigan 49423  |
| HESTER     | James D., Professor Dr.<br>Pomona/California, 1719 Westwood Place  |
| HILGERT    | Earle, Professor Dr.<br>Box 179 Andrews Sta.<br>Berrien Springs/Michigan 49104   |
| HOEKENDIJK | Johannes C., Professor Dr.,<br>Union Theol. Seminary<br>New York 10027, Broadway at 120th Street   |
| KRENTZ     | Edgar, Professor Dr., Concordia Seminary<br>801 DeMun Avenue   |
| KRODEL     | Saint Louis/Missouri 63105<br>Gerhard, Professor Dr.,<br>Lutheran Theol. Seminary<br>7301 Germantown Avenue<br>Philadelphia/Pennsylvania |
| KUNDZINS   | Karlis, Professor Dr.<br>7717 15th Avenue N.E.<br>Seattle 15/Washington  |
| LADD       | George Eldon, Professor<br>Pasadena/California, 135 N. Oakland Avenue  |
| LANE       | William L., Professor Dr.,<br>Gordon Divinity School<br>Wenham/Massachusetts 01982   |
| MARTIN     | James P., Professor<br>Richmond/Virginia, 3401 Brook Road  |
| MEYE       | Robert, Professor Dr.,<br>Northern Baptist Theol. Seminary<br>100 West Butterfield Road<br>Oakbrook/Illinois 60523                       |
| MICHAELS   | J. Ramsey, Professor, Gordon Divinity School<br>Graperine Road 255<br>Wenham/Massachusetts 01982   |
| MINEAR     | Paul, Professor, Yale University<br>New Haven/Connecticut, 409 Project Street  |
| NEVE       | Lloyd, Professor, Luther Seminary<br>1483 Branston Street<br>Saint Paul/Minnesota 55108  |
| O'CONNOR   | Daniel Wm., Professor,<br>St. Lawrence University<br>Canton/New York   |

|               |  |
|---------------|--|
| O'CONNOR      | Edward Dennis, Professor R.P. -- CSC.<br>Moreau Seminary der Universität<br>Notre Dame/Indiana 46556                                 |
| OESTERREICHER | Johannes, Prälat Direktor Institute<br>of Judaeo-Christian<br>Seton Hall-Studies, University<br>Newark/New Jersey, 31 Clinton Street |
| OUDERSLUYS    | Richard C., Professor<br>Holland/Michigan, 181 West 11th Street  |
| PIPER         | Otto A., Professor Dr.<br>26 White Pine Lane<br>Princeton/New Jersey 08540   |
| PITTSBURGH    | Theological Seminary<br>Librarian D. Y. Hadidian<br>616 N. Highland Avenue<br>Pittsburgh/Pennsylvania 15206                          |
| REUMANN       | John, Professor Dr.,<br>Lutheran Theol. Seminary<br>7301 Germantown Avenue<br>Philadelphia/Pennsylvania 19119                        |
| RISSI         | Mathias, Professor Dr.<br>Richmond/Virginia, 1006 Westwood Avenue  |
| RITSCHL       | Dietrich, Professor Dr.<br>131 Highview Avenue<br>Pittsburgh 38/Pennsylvania   |
| ROBINSON      | James M., Professor Dr.,<br>Claremont Graduate School<br>3560 Padua Avenue<br>Claremont/California 91711                             |
| SANDERS       | James A., Professor, Union Theol. Seminary<br>New York 10027, 3041 Broadway  |
| SAN FRANCISCO | Theological Seminary - Library<br>San Anselmo/California 94960   |
| SCHARLEMANN   | Martin H., Professor, Concordia Seminary<br>801 DeMun Avenue<br>Saint Louis/Minnesota 63105  |
| SCHMIDT       | Martin Anton, Professor Dr.<br>San Francisco Theol. Seminary<br>San Anselmo/California 94960   |
| SOWERS        | Sidney, Professor D. theol., Dept. of Religion<br>Knoxville/Tennessee 37921, Knoxville College                                       |
| STAACK        | Hagen, Dr. phil. - Chairman Dept. of Religion<br>Muhlenberg College<br>East Rock Road<br>Allentown/Pennsylvania 18013                |

|              |  |
|--------------|--|
| SULYOK       | Kálmán, Rev. -- ThD.<br>Delanson, New York 12053, R. D. 2  |
| SWEETMAN     | Leonhard Jr., Professor, Calvin College<br>Grand Rapids/Michigan 49506                                     |
| THEOLOGISCHE | Fakultät Alma College<br>Los Gatos/California 95031  |
| WALLACE      | David H., Professor Dr.,<br>Baptist Theol. Seminary<br>Covina/California 91724, Seminary Knolls            |
| WIESER       | Thomas, Dr. theolog., National Council<br>of the Churches of Christ<br>New York 10027, 370 Riverside Drive |
| WILDER       | Amos N., Professor emer.,<br>Harvard Divinity School<br>Cambridge/Massachusetts 02140                      |
| WOLBRECHT    | Walter F., Rev. - Dr. -<br>Director of the Lutheran Church<br>Saint Louis/Missouri, 210 North Broadway     |

#### CANADA

|              |   |
|--------------|---|
| BIBLIOTHEQUE | Grand Séminaire - André Guitard -<br>Rue Sherbrooke<br>Montreal 25/Quebec, 2065 ouest,      |
| FAIRWEATHER  | Eugene R., Professor Dr.<br>Toronto 5, Trinity College                                      |
| KINGSTON     | F. Temple, Rev. Professor Dr.,<br>Canterbury College<br>Windsor/Ontario, University         |
| SANDERS      | E. P., Rev. Dr., Dept. of Religion<br>Hamilton/Ontario, McMaster University                 |
| STROTHOTTE   | Guenter, Professor Dr. theolog.,<br>Anglican Theol. College<br>Vancouver 8/British Columbia |

#### ARGENTINIEN

|                 |   |
|-----------------|---|
| MÍGUEZ Y BONINO | José, Professor Dr. theolog.<br>Buenos Aires 6, Camacua 282 |
|-----------------|---|

#### BRASILIEN

|        |   |
|--------|---|
| LAUFER | Friedrich Karl, Professor<br>Faculdade de Teologia Cristo Rei<br>São Leopoldo/RGS |
|--------|---|

## SÜDAFRIKA

|            |  |
|------------|--|
| BOSCH      | David J., Dozent Dr.,<br>Theologische Schule Decoligny<br>Umtata/Transkei, P.O.B. 213                      |
| DU TOIT    | A. B., Dr. theolog.<br>Pretoria, Rosestraat 109 - Riviera  |
| GROENEWALD | E. P., Professor Dr. theolog.<br>Pretoria, Universiteit  |
| MARTIN     | Marie-Louise, Dozentin Dr. theolog.<br>University of Botswana/Lesotho/Swaziland<br>Roma via Maseru/Lesotho |
| VAN WYK    | Johannes Alexander, Dozent Dr. theolog.,<br>NG Teologiese Skool<br>Pietersburg/Transvaal, P. K. Sovenga    |

## WESTAFRIKA

|             |  |
|-------------|--|
| HUPPENBAUER | Hanswalter, Pfarrer Dozent Dr. theolog.<br>Trinity College/University<br>Legon/Ghana, P.O.B. 48, |
|-------------|--|

## SPANIEN

|                 |  |
|-----------------|--|
| GUTIERREZ-MARÍN | Manuel, Pfarrer Dr. theolog.<br>Barcelona 6, Alfonso XII, 97 |
|-----------------|--|

## JORDANIEN

|        |  |
|--------|--|
| BENOIT | Pierre, Rév-Père,<br>Directeur de l'École Biblique<br>Jérusalem via Amman, P.O.B. 53 |
|--------|--|

## GRIECHENLAND

|        |   |
|--------|---|
| SIOTIS | Markos, Professor,<br>Theol. Fakultät der Universität<br>Athen, Ravine Str. 5 |
|--------|---|

## INDIEN

|          |  |
|----------|--|
| PANIKKAR | Raymond, Professor Dr. Dr. Dr.<br>Varanasi, Hanumanghat B 4/34 |
|----------|--|

## JAPAN

|      |   |
|------|---|
| ARAI | Sasagu, Professor Dr. theolog.<br>Toyoshiki-Danchi 3/310<br>Tokyo, Kashiwashi (Chibaken), |
|------|---|

## ENGLAND / GROSSBRITANNIEN

|                |   |
|----------------|---|
| BARRETT        | C. K., Professor<br>Durham, 8 Princes Street  |
| BEASLEY-MURRAY | George R., Rev. Dr., Spurgeon's College<br>London S.E. 25, South Norwood Hill           |
| CRANFIELD      | Charles E. B., Rev.<br>Durham, 30 Western Hill  |
| DODD           | Charles Harold, Professor emer.<br>Oxford, 19 Blackhall Road                            |
| RICHARDS       | John, Rt-Rev. Bishop of St. Davids<br>Abergwili.<br>Carmarthen/South Wales, The Palace, |
| VINCENT        | John J., Rev. Dr.<br>Rochdale/Lancs. Champness Hall                                     |

## SCHOTTLAND

|          |  |
|----------|--|
| TODD     | A. Stewart, Rev., The Manse of North Leith,<br>Edinburgh 6, 11 Summerside Place        |
| TORRANCE | Thomas F., Rev. Professor, -- MBE, DD, DTh<br>Edinburgh 10, 37 Braid Farm, Road        |
| WATT     | John G. I., Lecturer of Religious Education<br>Burnside/Lanarkshire, 53 Blairbeth Road |

## NIEDERLANDE / HOLLAND

|               |  |
|---------------|--|
| BERGEMA       | Hendrik, Professor Dr. theolog.<br>Baarn, Heemskerklaan 9                                    |
| BERKOUWER     | G. C., Professor Dr.<br>Amsterdam, August Vermeylenstraat 34                                 |
| BIBLIOTHEK    | der Zendingshogeschool v. d. Nederlandse<br>Hervormde Kerk<br>Oegstgeest, Leidsestraatweg 11 |
| BRONKHORST    | Alexander J., Professor Dr.<br>Bilthoven, Nicolailaan 36                                     |
| MAAN          | Petrus Johannes, Professor Dr. theolog.<br>Utrecht, Willemplantsoen 3                        |
| van NIFTRIK   | Gerard C., Professor Dr.<br>Amsterdam Z, Vryheidslaan 4 boven                                |
| SCHILLEBEECKX | Edward C. F. A., Professor Mag. Dr. -- OP.<br>Nijmegen, Albertinum                           |
| SCHIPPERS     | Reinier, Professor Dr. theolog.<br>Amsterdam Z., Cliostraat 11                               |
| SPOELSTRA     | Jan, Pfarrer drs.<br>Boskoop, Burgemeester Colynstraat 27                                    |
| van UNNIK     | Willem C., Professor D. Dr. -- DD.<br>Bilthoven, Sweelincklaan 4                             |

## FRANKREICH

|               |  |
|---------------|--|
| ASMUSSEN      | Claude, Pasteur Directeur,<br>Faculté de Théologie protestante<br>75, Paris 14, 83 Boulevard Arago |
| BENOIT        | André, Professeur,<br>Faculté de Théologie protestante<br>67, Strasbourg, 19 Quai St. Thomas       |
| BOUTTIER      | Michel, Professor Dr. theol.<br>34, Montpellier, 54 Chemin de Maurin                               |
| CARREZ        | Maurice, Professor<br>75, Paris 5, 37 Rue Tournefort   |
| CENTRE        | d'Etudes Oecuméniques<br>67, Strasbourg, 8 Rue Gustave-Klotz                                       |
| CONGAR        | Yves M.-J., Dominikaner<br>67, Strasbourg, 41 Boulevard de la Victoire                             |
| COLLEGIUM     | Wilhelmitanum - Séminaire Protestant<br>67, Strasbourg, 1 bis Quai Saint-Thomas                    |
| CULLMANN      | Frédérique, Professeur honoraire<br>67, Strasbourg, 6c Place d'Austerlitz                          |
| CULLMANN      | Georg, S/Inspecteur SNCF<br>46 Rue de la Ménagerie<br>67, Strasbourg-Nendorf,                      |
| CULLMANN      | Paul, Prialate en Pharmacie<br>67, Strasbourg 3, 45 Rue des Capucins                               |
| DUMAS         | André, Professor<br>75, Paris 6, 45 Rue de Sèvres  |
| DUPONT-SOMMER | André, Professeur au Collège de France<br>75, Paris 5, 9 Rue du Val-de-Grâce                       |
| EGLISE        | de la Confession d'Augsbourg d'Alsace<br>et de Lorraine<br>67, Strasbourg, 1a quai Saint-Thomas    |
| ELCHINGER     | Léon Arthur, Bischof von Strasbourg<br>67, Strasbourg, 16 Rue Brûlée                               |
| EMERY         | Pierre-Yves, Pasteur et frère de Taizé<br>Communauté de Taizé / S+L.                               |
| FACULTÉ       | de Théologie Protestante<br>75, Paris 14, 83 Boulevard Arago                                       |
| FÉRÉT         | H. H., Rêv-Père, -- OP.,<br>Couvent de St. Jacques<br>75, Paris 13, 35 Rue de la Glacière          |
| GEOLTRAIN     | Pierre, Dr. – CNRS<br>67, Strasbourg, 63 Rue des Vosges  |
| GUINDEY       | Guillaume<br>75, Paris 7, 168 Rue de Grenelle  |
| INSTITUT      | des Études Augustiniennes<br>75, Paris 8, 8 Rue François-Ier                                       |

|                 |   |
|-----------------|---|
| JACOB           | Edmund, D. Dr. et professeur Faculté de Théologie protestante<br>67, Strasbourg, 12 Rue de l'Observatoire |
| JAUBERT         | Annie, Dr. – CNRS<br>75, Paris 15, 3 Rue Ernest-Renan   |
| KLEIN           | Claire, Professeur retraitée<br>67, Strasbourg, 6c Place d'Austerlitz                                     |
| LUTRINGER       | Roger<br>68, Bitschwiller, 2 Rue de la Gare   |
| MARZOLFF        | F., Dr.<br>67, Reichshoffen/Bas-Rhin.   |
| MERMINOD        | Gérard, Pasteur<br>33 Boulevard Jacques-Monod<br>Avignon/Vaucluse,  |
| MINDER          | Robert, Professeur au Collège de France<br>75, Paris 16, 13 Rue Molitor                                   |
| NIVARD          | Révérend Père, Abbaye d'Acey<br>39, Ougney  |
| PETER           | Rodolphe, Chargé d'enseignement<br>67, Strasbourg, 8 Place Saint-Thomas                                   |
| PRIGENT         | Pierre, Maître de conférences<br>67, Strasbourg, 8 Rue P. Mury  |
| REVUE           | THOMISTE – La direction –<br>31, Toulouse 04, 1 Avenue Lacordaire   |
| RICOEUR         | Paul, Professeur à l'Université de Paris<br>92, Chatenay-Malabry, 19 Rue d'Antony                         |
| SAUVAGE         | Jean, Bischof : Evêque d'Annecy<br>Annecy, 12 Rue J. J. Rousseau  |
| de SCHWILGUE    | André, Docteur en droit,<br>Président-Directeur «La Vedette-Saverne»<br>67, Saverne 24, Côte de Saverne   |
| SESTON          | William, Professeur à la Sorbonne<br>75, Paris 15, 5 Rue Valentin-Haüy                                    |
| STAUFFER        | Richard, Professeur<br>Faculté de Théologie protestante<br>Asnières/Seine, 13 Rue Franklin                |
| STEINER         | Martin, Professeur – OFM.<br>67, Strasbourg, 3 Rue Dotzinger  |
| SÜSS            | Theobald, Pasteur, Professeur<br>Faculté de Théologie protestante<br>67, Rittershoffen/Bas-Rhin           |
| THOMAS-GANGLOFF | Lina, Professeur<br>Illkirch, 100 Route de Lyon   |
| TROCME          | Etienne, Professeur Dr. theol.<br>67, Strasbourg, 9 Rue Berlioz   |

|                 |  |
|-----------------|--|
| VAJTA           | Vilmos, D. Dr. -- DD.<br>67, Strasbourg, 8 Rue Gustave-Klotz   |
| VALLOTTON       | Pierre, Pasteur Dr. theolog. -- E.R.F.<br>Saint-Dié/Vosges.  |
| VIGNAUX         | Paul, Directeur de la Sorbonne<br>75, Paris 5, 45-47 Rue des Ecoles                                    |
| VISCHER         | Wilhelm, Professor Dr. D.<br>et Madame Maria Vischer-Staehelin<br>34, Montpellier, 83 Avenue de Lodève |
| VOLTZ           | Jean-Pierre, Privat-Sekretär<br>Mulhouse, 71 Rue de l'Illberg  |
| WOLFF           | Robert, Inspecteur ecclésiastique<br>67, Strasbourg, 1 Rue Louis Apffel                                |
|                 |  |
| LUXEMBURG       |  |
| BRUBACHER       | Gérard, Konsistorialpräsident Pfarrer<br>Esch sur Alzette  |
|                 |  |
| BELGIEN         |  |
| CARREFOUR       | CISTERCIEN DU LIVRE<br>Abbaye N.D. d'Orval<br>Villers-devant-Orval                                     |
| DESCAMPS        | Albert, Weihbischof, Dr. und Mag.,<br>Rector Magnificus<br>Leuven, Oude Markt 13                       |
| DUPONT          | Jacques, O.S.B.<br>Bruges/Brügge 3, Abbaye de Saint-André  |
| FACULTÉ         | de Théologie Protestante de Bruxelles<br>Bruxelles/Brüssel 4, 40 Rue des Bollandistes                  |
| GIELEN          | Harry, Provinzial der Passionisten<br>Kortrijk, 33 Wandelstraat  |
| LAMBRECHT       | Jan, Professor, -- SJ.<br>Heverlee-Löwen, Waversebaan 220  |
| MASSAUX         | Edouard, Monsignore,<br>Prorecteur de l'Université<br>Louvain, 4 Rue Kraken                            |
| PROTESTANTISCHE | Theologische Fakultät Brüssel<br>Bruxelles/Brüssel 4, Bollandistenstraat 40                            |
| RIGAUX          | Bède, Professeur à l'Université Louvain<br>Bruxelles/Brüssel 13, 2 Avenue Chant-d'Oiseau               |
| De SMEDT        | Æmilius Josephus, Bischof von Brügge/Bruges<br>Bruges/Brügge, H. Geeststraat 4                         |
| THEUNIS         | Franz, Professor Dr., Theologicum C.P.<br>Wezembeek/Brüssel, Mechelse Steenweg 92                      |
| THILS           | Gustave, Professor<br>Louvain, 39 Leopoldstraat  |

## SCHWEDEN

|              |   |
|--------------|---|
| AULÉN        | Gustaf, Bischof<br>Lund, Otto Lindblade väg 17 B                        |
| BRING        | Ragnar, Professor -- D.D.,<br>Universität zu Lund<br>Lund, Gerdagatan 6 |
| CARLSON      | Agge, Dozent<br>Uppsala, Tiundagatan 36 B                               |
| DEWAILLY     | Louis-Marie, Rév-Père, -- O.P.<br>Lund, Räbygatan 9 A                   |
| GERHARDSSON  | Birger, Professor Dr.<br>Lund, Väpllingevägen 2 D                       |
| HÄGGLUND     | Bengt, Forscherdozent Teol. Dr.<br>Lund, Galjevängsvägen 3              |
| LÖVESTAM     | Evald, Dozent Dr.<br>Lund, Brendgatan 23                                |
| NYGREN       | Anders, Bischof<br>Lund, Helgonavägen 10                                |
| RIESENFELD   | Harald, Professor, Universität Uppsala<br>Uppsala, Dekanhuset           |
| THEOLOGISCHE | Fakultät der Universität Lund<br>Lund, Universitätsplatz                |
| WINGREN      | Gustaf, Professor<br>Lund, Wintergatan 2 C                              |

## DÄNEMARK

|            |   |
|------------|---|
| PRENTER    | Regin, Professor D. Dr.<br>Aarhus C, Hellerupvej 8  |
| SKYDSGAARD | Kristen Ejner, Professor,<br>Universität Kopenhagen<br>Kopenhagen K, St. Kannikestræde 11 |

## NORWEGEN

|           |   |
|-----------|---|
| LEIVESTAD | Ragnar, Professor Dr. theolog., Universitet Oslo<br>Aas, Liav. 12 |
|-----------|---|

## FINNLAND

|         |   |
|---------|---|
| TIILILÄ | Osmo, Professor Dr. theolog.<br>Kauniainen, Urheilutie 12 E |
|---------|---|

## ISLAND

|           |  |
|-----------|--|
| EINARSSON | Sigurbjörn, Dr. theolog., Bischof von Island<br>Reykjavik, Bischofshuset |
|-----------|--|

## LIECHTENSTEIN

OESCH Josef, Lic. phil. stud. theol.  
FL 9494 Schaan, Dux 377

## ÖSTERREICH

BAUER Johannes B., Professor Dr.  
A 8020 Graz, Alte Poststraße 35

GÖRLICH Ernst Joseph, Professor Oberstudienrat Dr.  
A 7453 Steinberg im Burgenland

LÜTHI Kurt, Professor Dr. theol.  
A 1010 Wien, Grashofgasse 3, Stiege 1

RUSCH Paul, Bischof von Innsbruck  
Innsbruck/Tirol, Domplatz 5

## ITALIEN

BEA Agostino, Eminenz Kardinal  
Roma, Via Aurelia 527

BIBLIOTHEK dell' Universita Gregoriana  
Roma

BINI Luigi, Professor  
Milano/Mailand, Piazza San Fedele 4

BOLGIANI Franco, Professor di Storia del Cristianesimo  
Torino/Turin, c. Galileo Ferraris 149

CANNIZZO Antonio, Professor -- SJ.  
Napoli/Neapel, Via Petrarca 115

CORSANI Bruno, Facoltà Valdese di Teologia  
Roma, Via Pietro Cossa 42

DUPREY Pierre, Sous-secréttaire du Secrétariat pour  
l'unité des chrétiens  
Roma, Via Aurelia 269

GRIBOMONT Jean, -- OSB  
Roma, Abbazia - San Girolamo

GUANO Emilio, Bischof von Livorno  
Livorno, Via del Seminario 61

HÖFER Josef, Botschaftsrat Professor Dr.,  
Apostolischer Protonotar  
Roma, Via Trionfale 5952 Villa Stuart

JAVIERRE Don Antonio Ma., Dekan  
Pontificio Ateneo Salesiano  
Roma, Via dell' Ateneo Salesiano

KIRSCHBAUM Engelbert, Professor Dr.  
Roma, Università Gregoriana

LANNE Emanuel, Rév-Père -- OSB  
Roma, 149 Via del Babuino

|                |   |
|----------------|---|
| LYONNET        | Stanislaus, Professor Dr. -- SJ.,<br>Pontificio Istituto Biblico<br>Roma, Via della Pilotta 25        |
| MOELLER        | Charles, Professor, Untersekretär<br>Congregation für Glaubenslehre<br>Roma, Piazza del S. Uffizio 11 |
| PINCHERLE      | Alberto, Professor di Storia del Cristianesimo<br>Roma, Università Facoltà di Lettere                 |
| de la POTTERIE | Ignace, Professor Dr.,<br>Pontificio Istituto Biblico<br>Roma, Via della Pilotta 25                   |
| RASSEGNA       | DI TEOLOGIA - Direzione,<br>Facoltà Teologia «S. Luigi»<br>Napoli/Neapel, Via Petrarca 115            |
| SEKRETARIAT    | FÜR DIE EINHEIT DER CHRISTEN,<br>Sekr. Bischof Johannes Willebrands<br>Roma, Via dell' Erba 1         |
| SOGGIN         | J. Alberto, Professor Dr.<br>Roma, Via Pietro Cossa 42  |
| SUBILIA        | Vittorio, Professor Dr. hc.<br>Roma, Via Pietro Cossa 42  |
| ULIANICH       | Boris, Professor<br>Bologna, Via Aranzio 4  |
| VINAY          | Valdo, Professor Dr. theolog.,<br>Facoltà Valdese di Teologia<br>Roma, Via Pietro Cossa 42            |
| VOGT           | Ernst, Professor Dr. -- SJ.,<br>Pontificio Istituto Biblico<br>Roma, Via della Pilotta 25             |
| WILLEBRANDS    | Johannes, Exzellenz Bischof Dr.<br>Roma, Via Achille Mauri 14   |

Diese tabula gratulatoria wurde Herrn Professor D. Cullmann  
am 25. Februar 1967 in Basel übergeben, zusammen  
mit einer Ganzleder-Ausgabe des Gemeinschaftswerkes OIKONOMIA.

Die Eintragungen in die Gratulantenliste liegen im Original beim Verlag vor.



Herbert Reich Evang. Verlag GmbH. · Hamburg 69, Bergstedter Markt 12

Wir bitten um freundliche Beachtung unsrer  
theologisch-wissenschaftlichen Buchreihe

## THEOLOGISCHE FORSCHUNG



Herbert Reich Evang. Verlag GmbH  
2 Hamburg 69, Bergstedter Markt 12  
West - Germany